

د. فلاح عبدالحسن الدوخي

الطبعة الثانية

معاونية التحقيق


منطقة الفراغ التشريعي
دراسة مقارنة لأهم العناصر المرنة في الشريعة الإسلامية
د. فلاح عبدالحسن الدوخي

pub.miu.ac.ir

كثُر السجالُ في الآونةِ الأخيرةِ حولَ إمكانيَّةِ شمولِ الشريعةِ الإسلاميَّةِ واستجابتِها لكلِّ الوقائعِ الحياتيَّةِ بما ينسجمُ مع متطلباتِ التطوّرِ المعرفيِّ الذي أفضى إلى تغيّر نوعيٍّ في الزمان والمكان، وبرزت معه إشكاليةُ إمكانيَّةِ الفقهِ في تأمينِ أحكام جميع حوادث زماننا المعاصر؛ فظهر للواجهةِ اصطلاحُ منطقةِ الفراغ أو منطقةِ العفو، والذي وجد فيه بعضٌ مخرجاً يعالجُ تلك الإشكالية، بيدَ أنَّ ذلك لم يكن واضحاً، حتى ظنّ بعضٌ أنّه يستلزمُ الاعتمادَ على العقلِ في تسييرِ حياةِ الإنسانِ مطلقاً من دونِ الحاجةِ للاستعانةِ بالشريعةِ؛ ولهذا جاءت بحوثُ هذا الكتاب لتكشفَ عن حقيقةِ ومعنى هذا الفراغ وإمكانِه، ولترفعَ مساحةً واسعةً من الغموض فيه؛ مما يجنّبُ إساءةَ الفهمِ لحقيقةِ وواقع هذه المنطقةِ، خصوصاً بملاحظةِ أنّ البحثَ هنا بحثٌ مقارنٌ، يستعرضُ ويقايسُ بين آراء علماء مدرستين في الإسلام، ويَخرجُ بنتائجَ علميَّةٍ وعمليَّةٍ.



مركز بين المللى
ترجمه ونشر المصطفى
ایران، قم، خیابان معلم غربی (حجتیه)، نبش کوچه ۱۸
تلفن: ۹ـ۳۷۸۳۹۳۰۵ ۲۵ ۹۸+
فاکس: (داخلی ۱۰۵) ۳۷۸۳۹۳۰۹ ۲۵ ۹۸+
https://telegram.me/pub_almostafa
miup@pub.miu.ac.ir
Pub.miu.ac.ir


9789641959847


بسم الله الرحمن الرحيم

معاونية التحقيق

١١١١

سرشناسه: الدوخي، فلاح عبدالحسن، ١٩٦٧ - م.
عنوان و نام پديدآور: منطقة الفراغ التشريعي «دراسة مقارنة لاهمّ العناصر المرنه في الشريعة الاسلامية» / فلاح عبدالحسن الدوخي.
مشخصات نشر: قم: مركز بين‌المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، ١٣٩٤.
مشخصات ظاهری: ٤٩٦ص.؛ ٢١/٥x١٤/٥ س‌م.
شابک: ٧-٩٨٤-١٩٥-٩٦٤-٩٧٨
وضعيت فهرست نويسی: فيپا
يادداشت: عربی.
يادداشت: كتابنامه.
يادداشت: چاپ دوم: ١٣٩٥ (فيپا)
موضوع: ولايت فقيه
موضوع: قانونگذاری (فقه)
موضوع: اسلام و حقوق
رده بندی كنگره: BP١٩٠/١/د٩م٨ ١٣٩٤
رده بندی ديويی: ٢٩٧/٣٧٢
شماره كتابشناسی ملی: ٤٠٩٦٧٣٤

مِنطَقَة الفَراغ التَشريعيّ

دراسة مقارنة لأهمّ العناصر المرنة في الشريعة الإسلامية

فلاح عبدالحسن الدوخي



مِنطَقَةُ الفَراغِ التَشرِيعيّ ؛ دِراسةٌ مُقارَنَةٌ لأهمّ العَناصر المرِنَةِ في الشريعةِ الإسلاميةِ

المؤلّف: فلاح عبدالحسن الدوخي

الطبعة الثانية: ١٤٣٧هـ / ١٣٩٥ش

النّاشر: مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر

● المطبعة: نارنجستان ● السّعر: ٢٣٠٠٠٠ ريال ● الكميّة: ٣٠٠

مراكز التوزيع:

● ايران؛ قم، مفترق الشهداء، شارع معلم الغربي (شارع الحجّتية)، زقاق ١٨.
هاتف: ٩-٣٧٨٣٩٣٠٥ ٢٥ ٩٨+ فاكس: (الرقم داخلي ١٠٥)/٣٧٨٣٩٣٠٥ ٢٥ ٩٨+

● ايران؛ قم، شارع محمّد الأمين، تقاطع سالاريّة. هاتف: ٣٢١٣٣١٠٦ ٢٥ ٩٨+

● ايران؛ قم، مجتمع الناشرين، الطابق الثالث، رقم المجتمع ٣٠٨. هاتف: ٣٧٨٤٢٤٠٢ ٢٥ ٩٨+

pub.miu.ac.ir miup@pub.miu.ac.ir https://telegram.me/pub_almostafa

نشكر أعضاء المركز الذين تابعوا مراحل تنضيد الحروف والمقابلة والطباعة والنشر حتى مراحله الأخيرة.

● مدير مركز النشر: مرتضى محمدعلي نژاد شاني
● مدير الإنتاج: جعفر قاسمي ابهري
● المشرف الفني: محمدباقر شكري
● مصمم الغلاف: مسعود مهدوي
● المشرف على الطباعة: نعمت‌الله يزداني

كلمة الناشر

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾.[1]

والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

لقد شهدت دائرة العلوم الإسلامية على اختلاف موضوعاتها وأغراضها عبر تاريخها الطويل، اتّساعاً واضحاً ونمواً مطّرداً، صاحبَهَا ازدهارٌ مشابهٌ في العلوم الإنسانية، وفي الفكر، والثقافة والتعليم، والفن والأدب.

وقد ازدادت هذه العلوم نشاطاً وحيويّةً وعمقاً وشمولاً **بعد انتصار الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني** قدس سره، وتصاعدت حركة أسلمة العلوم، وتركيز القيم الدينية والروحية والإنسانية ـ بعد تزايد الحاجة الماسّة إلى إيجاد الحلول للمشاكل والاستفهامات الدائرة في شتّى الموضوعات الاجتماعية والسياسية والعقائدية ـ في ظلّ المتغيّرات الحاصلة في مجمل دوائر الفكر والمجتمع، وانتشار شبهات العولمة والفكر الإلحادي، وحتى التكفيري المتطرّف، بخاصّة بعد ثورة الاتصالات الكبرى التي هيّأت للعالم فرصة فريدة للاطلاع الواسع بما يحيط به.

---

١. الكهف: ١.

من هنا دعت الحاجة إلى وضع مناهج للبحث والتحقيق، واستخلاص النتائج الصحيحة في كلّ علم من علوم الشريعة: في التوحيد، والفقه، والأُصول، والفلسفة، والكلام، والحديث، والرجال، والتاريخ، والأخلاق والنفس، والاجتماع، وغيرها؛ لتوقّف سعادة الإنسان عليها في الدنيا والآخرة؛ ولتحقيق الغرض العبادي الذي خُلق الإنسان من أجله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]

فقامت في الحوزة العلمية حركة فكرية كبرى بتوجيه من قائد الجمهورية الإسلامية الإمام الخامنئي (دام ظلّه) وجهود الفقهاء والعلماء والمفكّرين، والعمل الجاد وبذل غاية الوسع، من أجْل بناء صرح علمي ديني رصين، وصياغة مناهج جديدة تُعنى بعلوم الشريعة، وعموم حقول المعرفة الإسلامية والإنسانية.

وأخذت جامعة المصطفى ﷺ العالمية على عاتقها، المساهمة الفعّالة في صياغة كثير من المناهج الدراسية، التي تنسجم مع تطوّر الحركة العلمية والثقافية الحديثة.

فأسست «مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر»، لينهض بنشر هذه الآثار العلمية وتقديمها لطلاب العلم وروّاد المعرفة.

نأمل أن تأخذ هذه الآثار مكانها في المكتبة الإسلامية، وتلقى جميل الأثر، وحسن الردّ من رجال العلم والفضيلة؛ بأن يرسلوا إليها بما يستدركون عليها من نقص، أو خطأٍ يفوّت جهد المحقّق الحصيف، والمؤلّف الحريص.

والكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم تقدّم به فضيلة الأُستاذ الدكتور فلاح عبدالحسن الدوخي، جاء متّسقاً مع أهداف الجامعة، ومفردة من مفردات مناهجها الدراسية المترامية الأطراف.

---

١. الذاريات: ٥٦.

يتقدّم «مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للترجمة والنشر» بوافر الشكر لمؤلفه الكريم على ما بذله من جهد وعناية، ولكلّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب، وتقديمه للقرّاء الكرام.

نسأل الله تعالى التوفيق والسداد، وهو من وراء القصد.

مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي
للترجمة والنشر



الخلاصة

مِنطقةُ الفراغ تارةً تُلحظُ بما هي مساحةٌ فارغةٌ تُجعل للحاكم الشرعي؛ لكي يملأَ موضوعاتِها بما يراهُ مناسباً من أحكام، وفي ضوء المصالح العامَّةِ لتنظيم المجتمع، ويُقصدُ بالحاكم هنا: القائدُ والمُتصدِّي فعلاً لإدارة أُمور المسلمين في بلدٍ ما، كالحاكم المُتصدِّي في جمهورية إيران الإسلامية في عصرنا الحاضر، دون ما لم يكن كذلك من سائر الفقهاء. ومثالُ أحكام تلك المنطقة الفارغة: تعطيلُ حكمِ الحجِّ بسببِ انتشارِ مرضٍ خطيرٍ مثلاً، أو من قبيل: هدم البيوتِ لإنجازِ مشروعٍ أهمّ، أو من قبيل: إيجادِ نظام إشاراتِ المرورِ، ونحوه من الأُمُورِ التدبيريَّةِ، وهذا القسمُ من الفراغ نَصطلحُ عليه بمنطقةِ الفراغ الولائيَّةِ.

وتارةً تُلحظُ مِنطَقَةُ الفراغ بما هي مساحةٌ من الموضوعاتِ لم تُشرَّعْ لها أحكامٌ أساساً، أو لم تُبلَّغْ أحكامُها لسببٍ ما، وهذه المساحةُ تكونُ في غيرِ ما له ارتباطٌ بتنظيمِ المُجتمعِ وتدبيرِ شؤونه، من قبيل: زراعةِ الأعضاء، وحقِّ التأليف وغيرِه؛ وهذا القسمُ من الفراغ نَصطلِحُ عليه بمنطقةِ الفراغ التشريعيَّةِ.

أمّا القسمُ الأوّلُ: فإنَّ الشارعَ قد ترك مساحةً من الموضوعاتِ مرتبطةً بتنظيمِ المجتمع وتدبيرِه للحاكم المُتصدِّي لإدارةِ المجتمع، وهذا التركُ

للحاكم يكونُ كمالاً للشريعةِ لا نقصاً لها؛ لأنّ كثيراً من الموضوعاتِ التدبيريَّةِ بحاجةٍ إلى تصرّفٍ مناسبٍ من الحاكم زماناً ومكاناً ومصلحةً، وهو يُشرّع في هذه المنطقةِ لا كيفما كان، بل بضوابطَ خاصّةٍ، وفي ضوءِ المصلحةِ ومقتضياتِها، وبما لا يتقاطعُ مع كليّاتِ الشريعةِ. فهناك جملةٌ من الضوابطِ لصياغةِ الحكم الولائيِّ أو الحكوميِّ، لا يمكنُ أن يتخطّاها الحاكمُ في تشريعاتِه ضمن هذه المنطقةِ.

وحريَّةُ التشريع هذهِ، حيثُ إنّها مستندةٌ إلى دليلٍ شرعيّ، كقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾؛[١] ولهذا لا يمكنُ أن نصطَلِحَ على هذا القسم من الفراغ بمنطقةِ الفراغ التشريعيَّةِ؛ لأنّ ما كان مُستنداً للتشريع لا يكون فراغاً تشريعيّاً، بل هو فراغٌ حكوميٌّ، أو ولائيٌّ، أو تدبيريٌّ. وقد وقع خلطٌ بين هذا القسم من الفراغ، وبين القسم الثانيّ في الفقه السني، ولم يتميّزْ القسمانِ بنحوٍ واضحٍ عندهم.

وأمّا القسمُ الثاني: فتارةً يكونُ الفراغُ المُدّعى على مستوى عالم ثبوت التشريع واقعاً؛ بأنْ يُقالَ: إنّ هناك مجموعةً من الموضوعاتِ لم يُشرِّعْ لها اللهُ تعالى أحكاماً من الأساس، وتارةً على مستوى الإثبات والأحكام خارجاً، بأنْ يُقالَ: إنّ الله تعالى قد شرّع لكلّ موضوع حكماً في عالم تشريعاته، لكنْ في عالم الخارج لم يُقدَّرْ لهذه الأحكام جميعاً أن تتوفّرَ في هذا العالم.

وعلى المُستوى الأوّلِ نحنُ نعتقدُ أنّ كلَّ الموضوعاتِ الحياتيَّةِ في كلّ المجالاتِ، وفي كلِّ الأزمنةِ لها حكمٌ شرعيٌّ أساساً وفي لوحِ الواقع، فلا فراغَ مُتصوّر هنا، وفي هذا المستوى ثمّة جملةٌ من الأدلّةِ تُبرهِنُ على شمولِ الشريعةِ لكلّ الوقائع والموضوعاتِ.

وأمّا على المُستوى الثانيّ ـ وفي عالم الحياةِ الخارجيِّ ـ فهنا يمكنُ ادّعاءُ

---

١. النساء: ٥٩.

أمرين؛ الأوّلُ: بأنْ يُقالَ: إنَّ الشارعَ حيثُ أودَعَ جميعَ الأحكام عند النبيِّ الخاتمﷺ لكنَّهُ لم يُبلغْها جميعاً للناس؛ لأنَّهُ لم يكنْ مقتضٍ لذلك، فلم تكنْ جميعُ الموضوعاتِ متحققةً في زمانِهِ حتى يُبلّغَ أحكامَها؛ ولهذا فهو قد بلّغ أحكامَ ما قد ظهرَ من موضوعاتٍ في زمانِهِ، وأمّا الباقي من الأحكام، فقد استودَعَها عند وليِّهِ وخليفتِه أميرِ المؤمنينَ عليٍّ عليه السلام ـ وفقاً للعقيدةِ الشيعيَّةِ ـ فأصبحت محفوظةً في قلبِهِ، وهو ـ أيضاً ـ لم يبلغْها جميعاً لنفسِ السببِ، بل استودَعَها من يَليهِ من الأئمةِ، وهكذا إلى أنْ وصلت المرحلةُ إلى الإمام الثاني عشر عليه السلام قبل غيبته. وهنا قد يُقالُ: إنَّ هذا الإمامَ عليه السلام عندما غاب، فهو لم يُبلّغْ كلَّ الأحكام المحفوظةِ في قلبِهِ، لنفسِ العلَّةِ التي لم يبلّغْ فيها النبيُّ جميعَ الأحكام؛ لعدم تحقّقِ المقتضي آنذاك؛ وهو وجودُ الموضوع. وغَيْبَتُهُ إنَّما كانت بسبب أفعالِ الناس، فهم من أوجدوا المانعَ لبقائِهِ وظهورِهِ؛ نتيجةَ ظُلمِهِم، وهم بفعلِهِم هذا قد حَجَبوا أنفسَهم عن الانتفاع بالأحكام، فلم تصلْ لهم جميعاً، ولم تُبلَّغْ لهم حتى يَعلموا بها؛ ولهذا بقِيَتْ جملةٌ من الموضوعاتِ المستحدثةِ لا حكمَ لها أصلاً.

ووفقاً للعقيدةِ السنيَّةِ، فإنَّ أحكامَ هذه المنطقةِ قد أُوكِلَت إلى العقل الاجتهاديِّ، فالمجتهدُ بغيابِ النبيِّﷺ هو المسؤولُ عن بيانِ أحكام هذه المنطقةِ.

هذه المستحدثاتُ لها ضوابطُ ومعاييرُ في ممارسةِ تشريع الأحكامِ المناسبةِ لها، وهي ملقاةٌ في عهدةِ المجتهدِ ـ ولو لم يكن حاكماً شرعيّاً ـ فهو من يَتولّى أمرَ مِلئِها لا غيرُه، وبما ينسَجِمُ مع روح الشريعةِ ومقاصدِها العامَّةِ. وثمَّة جملةٌ من الضوابطِ تتدخَّلُ في صياغةِ هذه الأحكام؛ سواءٌ ذلك في العقيدةِ الشيعيَّةِ، أم السنيَّةِ.

وإمّا أن يُقالَ في القسم الثاني: إنَّ الشريعةَ قد اكتملت تماماً بوفاةِ النبيِّﷺ، وفقاً للرؤية السنيَّة، أو قد اكتملت معالمُها وبُلّغتْ جميعُها في زمانِ

الإمامِ الثاني عشر عليه السلام وقبلَ غيبتِه، وفقاً للرؤية الشيعية، فالنبيُّ صلى الله عليه وآله قد بلَّغَ جميعَ الأحكام، وهو المناسبُ مع اكتمالِ الدينِ، وكذا الأئمةُ عليهم السلام قد بلَّغوا جميعَ ما عندهم من أحكام، وأعطوا ضوابطَ وقواعدَ كلّيةٍ يمكنُ للفقيهِ معها أن يُفرِّعَ عليها آلافُ التفريعاتِ، ويَستنْبِطَ منها كلَّ حكم شرعيٍّ؛ ولهذا لا تُوجدُ مِنطقةُ فراغ تشريعيٍّ أساساً، وقد رجّحنا في هذه الأطروحةِ الادّعاءَ الأوّلَ دون الثاني؛ فإنَّ كثيراً من الموضوعاتِ الجديدةِ في زمانِنا هذا قد أصبحت مجهولةَ الأحكام، والاعتمادُ على الأُصولِ العمليَّةِ، أو البحثِ عن عناوينَ ثانويةٍ، وما يرافقُ ذلك من احتياطٍ كثيرٍ، يلجأُ إليه الفقيهُ في حالةِ جهلِهِ بالحكم الواقعيِّ؛ لا يجعلُ من الشريعةِ سهلةً ويسيرةً، كما هو مقتضى كثيرٍ من نصوصِها الصريحةِ، القرآنيَّةِ والروائيَّةِ، بل يعكسُ صورةً لا تنسجمُ مع القولِ بشموليَّةِ الشريعةِ واستيعابِها لجميعِ وقائعِ الحياةِ، ولا يمكنُ تصوّرُ أنَّ شريعةً ما يَدّعي علماؤُها أنَّها شاملةٌ لكلِّ الحياةِ في أيِّ زمانٍ ومكانٍ، ومن ثَمَّ تُغَطَّى أكثرُ وقائع هذه الحياةِ وحوادثِها، ولا سيّما المعاملات، بالعناوينِ الثانويَّةِ كالاضطرارِ ونحوِهِ، أو بالأُصولِ العمليَّةِ التي لا تُنتِجُ، ولا تُحرِزُ حكماً، بل هي وظائفُ المُكلَّفِ عند الجهلِ بالحكم الشرعيِّ الواقعيِّ، خصوصاً أنَّه ليس من الضروريِّ أنْ يكونَ في كلِّ واقعةٍ أصلٌ شرعيٌّ يُحدِّدُ الوظيفةَ العمليَّةَ.[1]

---

١. وهو بخلاف الأصل العقلي الذي لا بدّ أن يكون متوفراً في كل واقعة مشكوكة. انظر: *دروس في علم الأصول*، محمد باقر الصدر: ١٣/٣.

الفهرس

الفصل الثاني: خصائص ومميزات التشريع الإسلامي

الفصل الثالث: حقيقة منطقة الفراغ، دليلها، هوية أحكامها

الفصل الرابع: مجالات منطقة الفراغ

الفصل الخامس: قواعد وآليات ملء منطقة الفراغ

مقدمة

أوّلاً: بيان المسألة

كثر السجال في الآونة الأخيرة حول إمكانية شمول الشريعة واستجابتها لكل الوقائع الحياتية بما ينسجم مع متطلبات التطوّر المعرفي والعلمي الحاصل، والذي أفضى إلى تغيّر نوعي في الزمان والمكان.

ولا شك في أنّه من البدهيات في الذهنية الفقهية المسلّمة شمولية الشريعة لكل المواضيع في هذه الحياة، ومع هذا الارتكاز برزت إشكالية كيف يتمكن الفقه مع هذه القفزة النوعية في التطوّر، من تأمين جميع الأحكام لجميع الحوادث في زماننا المعاصر؛ مما ساهم ذلك في البحث عن مخرج فقهي يحقق للشريعة ثباتها، وفي الوقت ذاته يحقق مرونتها ومعالجتها لكل تلك الحوادث والمستجدات مهما بلغت في مختلف الأزمنة.

فظهر للواجهة اصطلاح منطقة الفراغ، أو منطقة العفو، والذي وجد فيه بعضٌ مخرجاً يحدّ من تلك الإشكالية، ويضمن حقانية تلك البدهيّة الفقهية المسلمة، بيد أن ذلك لم يكن واضحاً، بل أدّى إلى نشوء كثير من الأفكار السطحية التي ابتعدت كثيراً عن حقيقة ذلك المضمون، حتى ظن بعضٌ أن ذلك يستلزم اعتماد

الإنسان على عقله في تسيير حياته مطلقاً، من دون الحاجة للاستعانة بالشريعة، ووقع كثيرٌ من الباحثين في أخطاء؛ ضحية سوء فهم هذا الاصطلاح، ولم يُميّز كثيرٌ منهم بين منطقة الفراغ التنظيمية الخاصّة بالمجتمع التي تخضع للحاكم الشرعي، وبين منطقة الفراغ في أصل الشريعة، وهو جزء مهم من فهم حقيقة منطقة الفراغ.

ولهذا جاءت بحوث هذا الكتاب لتكشف عن حقيقة هذا الفراغ؛ ولترفع مساحة واسعة من الغموض فيه، وسيجد القارئ أنّ مقولة الفراغ تؤول في نتيجتها إلى أنّها تمثّل عنصراً حيويّاً فاعلاً في الشريعة،[1] تجعلها قابلة للاستجابة لكلّ المتغيّرات، وبه تتحقق المواءمة بين الأصالة والمعاصرة.

ثانياً: الدراسات السابقة

لم يحظ موضوع منطقة الفراغ بدراسات نوعية كثيرة، كما هو الحال في كثير من المسائل الفقهية والأُصولية، التي اتّخذت البحوث فيها أشكالاً كثيرة ومتنوعة، فهذا الموضوع من الموضوعات الحديثة، لكن مع شحة تلك الدراسات يمكن رصد جذور تناول هذه المسألة ولو بشكل مقتضب، وبحسب الاستقراء، فإنّ المحقق والمجدد النائيني يعدّ من الأوائل الذين ذكروا بعض المفاصل الأساسية في منطقة الفراغ، وإن كان هذا المصطلح غائباً، لكن واقع تلك المنطقة تعرض له في كتابه المعروف *تنبيه الأمة وتنزيه الملة*، الذي يعتبر في طليعة الكتب الشيعية في القرن الرابع عشر، التي تهدف إلى تشكيل حكومة تقوم على أحكام الشريعة، وقد كان يرى أن من حق الفقيه أن يتولى ملء مناطق الفراغ التشريعي الناتج من عدم وجود النص في مسائل تخصّ تنظيم المجتمع وإدارة شؤونه وتدبير أُموره.[2]

---

١. يتضح ذلك في خصوص منطقة الفراغ الحكومي أو الولائي.

٢. النائيني، محمد حسين، *تنبيه الأمة وتنزيه الملة*: ١٣٣ ـ ١٣٤.

ثمّ تعرّض لبحث واقع منطقة الفراغ تلميذه محمد حسين الطباطبائي، في مجموعة من المقالات جمعت مؤخَراً تحت عنوان: *دراسات إسلامية* أو *مقالات تأسيسية*، وكذلك في تفسيره *الميزان*،[١] وجاء بحث تلك المنطقة في سياق بحثه عن المتغيّر والثابت في الشريعة، فذكر أن ثمَّة مساحة من المتغيّرات ترافق الثوابت في الشريعة، وأنّ الحاكم تُوكَل له مهمة صياغة الأحكام المتغيّرة، وبيّن أنّ الإسلام لا يمكن أن يدير الحياة المتحوّلة دوماً نحو التكامل، بمجموعة من الأحكام الثابتة فقط، أو أنّه يريد أن يحدّ بقوة السيف من تدفق حركة الحياة، ويقاوم التقدم الضروري المطّرد في الحياة الإنسانية، وهذه الأحكام المتغيّرة تقوم على أسس عقلانية، وتقع ضمن نطاق صلاحيات الحاكم وولي الأمر.[٢]

ثمّ جاء محمد باقر الصدر الذي يعدّ أوّل من استعمل اصطلاح منطقة الفراغ على تلك المتغيرات، وقد تناول بحث هذه المنطقة ـ بعنوان أنّها منطقة الفراغ ـ بحثاً استطرادياً في كتابه *اقتصادنا*،[٣] وكذلك في كتابه *الإسلام يقود الحياة*،[٤] وعزّز فكرة العلامة الطباطبائي، في تطبيقات اقتصادية ضمن نطاق صلاحيات الحاكم الإسلامي.

وقد أوضح الصدر ركائز وأبعاد منطقة الفراغ، وشرح أهميتها في المنظومة الإسلامية، كما بيّن ضوابط صياغة أحكامها.

ثمّ تعاقبت بعده مجموعة قليلة جداً من البحوث، وقعت بمثابة دراسة لمنطقة الفراغ التي يراها المفكر الصدر، لكن لم تخرج في أغلبها عن إطار

---

١. أُنظر: الطباطبائي، محمد حسين، *تفسير الميزان*: ١٩٤/٤.

٢. أُنظر: الطباطبائي، محمد حسين، *مقالات تأسيسية*: ١٠١ ـ ١١٦.

٣. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٣٨٢.

٤. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *الإسلام يقود الحياة* (موسوعة الشهيد الصدر): ١٩/٥.

توضيح أسس تلك المنطقة، وقراءة لأفكار الشهيد الصدر في تلك الدائرة، وقد وصف بعض الباحثين منطقة الفراغ بالنظرية، وممن كتب في ذلك:

الشيخ مهدي شمس الدين، فقد كتب مقالاً تحت عنوان *مناطق الفراغ التشريعي في التشريع الإسلامي*، مستعرضاً ومنتقداً فيه فكرة منطقة الفراغ التي قال بها الصدر.[١]

وكذلك السيد علي أكبر الحائري الذي يعدّ أحد أساتذة الحوزة العلمية في مدينة النجف، وكذلك مدينة قم الإيرانية، فقد تناول منطقة الفراغ، لكن بنوع من التوضيح والتوصيف والشرح، لِما كان يعتقد به المفكر الصدر.[٢]

وأيضاً هناك مجموعة من الدراسات والمقالات باللغة الفارسية من قبيل: *تبيين منطقة الفراغ* للكاتب: محمود حكمت نيا،[٣] و *منطقة الفراغ* لمحمد رحماني،[٤] و *تحليل ونقد نظرية الفراغ* للكاتب سيد علي الحسيني،[٥] وكما هو واضح من عناوينها لم تخرج تلك الدراسات في روحها ـ أيضاً ـ عن نطاق توضيح وشرح، أو نقد أفكار الصدر في هذا الموضوع.

أمّا في الجانب السني، فلم تكن ثمّة كتابات، أو دراسات مستقلة مهمة مخصصة بعنوان منطقة الفراغ، أو منطقة العفو. نعم، في الآونة الأخيرة تناولها بعض المعاصرين بشكل بارز ومستقل، أمثال يوسف القرضاوي في بعض مؤلفاته،[٦] وهذا لا يعني أنّ واقع منطقة الفراغ لم يكن موجوداً، بل ـ كما

---

١. أُنظر: العاملي، شمس الدين، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*: ١٠٥.

٢. أُنظر: الحائري، علي أكبر، *مجلة رسالة التقريب*، العدد ١١، سنة ١٩٩٦م، مقال بعنوان: منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي: ٣١.

٣. أُنظر: *مجلة اقتصاد إسلامي*: ١٠٧، العدد ٨، سنة ١٣٨٢ هـ ش

٤. أُنظر: مجلة: نقد ونظر: ٢٨، العدد الخامس، سنة ١٣٧٤ هـ ش.

٥. أُنظر: مجلة أنديشه صادق، العدد السادس والسابع، سنة ١٣٨١ هـ ش: ٩٠.

٦. القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة في الشريعة*: ١١.

سيتضح لاحقاً ـ أنّ ذلك الواقع هو ذاته الذي يمثّل عندهم مساحة كبيرة من الموضوعات فارغة وخالية من النصوص، عبّروا عنه: بما لا نص فيه.

هذه تقريباً أبرز سوابق البحث في هذا الموضوع، بحسب الاستقراء والتتبع والفحص بمساعدة المكتبات الإلكترونية ومواقع شبكة الإنترنيت، ولا شك في أنّه يبقى هناك احتمال بوجود غير ما ذكر، ممن تناول بحث منطقة الفراغ قد خرج عن دائرة الاستقراء، سواء من علماء أهل السّنة، أم الشيعة، والله المعين.

ثالثاً: أهمية هذه الدراسة وضرورتها

تتمثّل أهمية هذه الدراسة في أنّها تُعدُّ دراسةً مفصلةً لمنطقة الفراغ، قد اتّخذت أبعاداً متنوعة، سواء في توضيح معنى الفراغ الولائي و كذلك التشريعي، وفي بيان أدلة المنطقة وبيان دورها في منظومة التشريع، أم في التعرّض للقواعد والآليات والضوابط التي تساهم في صياغة أحكامها، فيكون البحث فيها بحثاً يلقي بالمزيد من الوضوح على الجوانب المبهمة فيها؛ مما يجنّب إساءة الفهم لحقيقة وواقع هذه المنطقة. فالبحث فيها عندئذٍ يمثّل رصيداً مهماً يضاف لعدد البحوث والدراسات اليسيرة التي تناولت المنطقة، خصوصاً بملاحظة أنّ البحث هنا بحث مقارن، يستعرض ويقايس بين آراء علماء مدرستين في الإسلام، والخروج بنتائج علمية وعملية.

أمّا ضرورة البحث، فإنّه ـ وفي ضوء تفسير الضرورة البحثية بالدوافع الحقيقية، التي تقف وراء الدخول في أيّ بحث علمي، أو ما يسمّى بمشكلة البحث ـ يمكن القول أنّ الضرورة هنا تتمثّل:

أوّلاً: في إثبات إمكانية وجود منطقة فراغ تشريعي وفق المعطيات الفقهية والشرعية، في قبال الامتناع والاستحالة.

ثانياً: في إثبات أنّ ما وقع من سجالات ونقاشات حول هذه المنطقة، لا يعدو سوء الفهم لكثير من جوانبها المبهمة.

ثالثاً: إثبات إمكان التوفيق بين الاعتقاد بمنطقة الفراغ، وبين كمال وشمولية الشريعة، وبهذا تتّحد الضرورة مع أهمية البحث التي تتجلى في كشف الثغرات العلمية في فكرة منطقة الفراغ وتوضيح أبعادها ومرتكزاتها.

رابعاً: أهداف البحث

أمّا الأهداف ـ فيما لو فسّرت بالنتائج التي تترتّب على البحث لاحقاً ـ فهناك جملة من الأهداف، منها: إنّ هذه الدراسة بالأساس تهدف إلى تبيين رقي المنظومة التشريعية الإسلامية وقابليتها على مواكبة التطوُّرات الزمانية والمكانية، وعدم عجزها عن أهدافها التي أعلنتها، وهي الوصول بالإنسان إلى تكامله، وأنّ ما يتراءى من عجز أحياناً، إنّما هو خلل وقصور خصوص وسائل وآليات الفقه الإثباتية، لا في واقع الفقه والشريعة، فالبحث يُبرز صورة مُشرقة لحيوية الفقه ونضجه واستيعابه للمتغيّرات، ويعالج إشكالية الثابت والمتغيّر، التي تفيد عدم قدرة استيعاب الثابت للمتغيّرات. ولا شك أنّ ذلك يلقي بانعكاساته على الدين الإسلامي وعظمته.

و أمّا أهدافه الأُخرى، فكونه بحثاً مقارناً، فهو يلقي ضوءاً على أهم نقاط التشابه والاختلاف بين المذهبين الشيعي والسني في خصوص منطقة الفراغ، بل في غيرها، كما في موضوعات البحوث التمهيدية أيضاً، من قبيل: مسألة الاجتهاد، والفقه والشريعة، والعناصر المرنة، التي ذكرناها في هذا الكتاب.

خامساً: أُسلوب ومنهج البحث

المنهج المتبع في بحث مثل منطقة الفراغ لا شك في أنّه سيكون منهجاً

استقرائياً وصفياً[1] تحليلياً برهانياً، كما أنّ الطابع العام للبحث هو المقارن، الذي يهدف إلى اكتشاف التشابه والاختلاف من خلال التتبع الشكلي لتلك الاختلافات والمشتركات، ثم الاتّجاه من الشكليات إلى جوهر الخلاف والاشتراك الحقيقي بهدف التوصّل إلى فهم عميق للمسألة المطروحة للدراسة والبحث.

---

١. يقوم المنهج الوصفي على أساس تحديد خصائص المشكلة البحثية ووصف طبيعتها وأسبابها واتّجاهاتها والتعرّف على حقيقتها، وينطلق من جمع بيانات وصفية حول المشكلة إلى التحليل والربط والتفسير لهذه البيانات وتصنيفها وقياسها واستخلاص النتائج منها.



الفصل الأوّل

مصطلحات عامّة وبيان أهمية الاجتهاد

وفيه مبحثان:

الأوّل: بيان معني مفردات موضوع الدراسة ولواحقها

الثاني: حركة الاجتهاد فى المذهب الشيعى والسنى

تمهيد

لا شك في أنّ طبيعة البحث في مثل منطقة الفراغ التشريعي، يستلزم أن يسبقه توضيح بعض الاصطلاحات أو المفاهيم، والمباحث العامّة، التي ربما ترتبط به ارتباطاً مباشراً، أو حتى غير مباشر بحسب اقتضاء ضرورة البحث المنهجي، هذه المباحث كما تمهّد للبحث، فهي تساهم إلى حدّ ما في تسليط الأضواء على بعض جوانب الموضوع ورفع الغموض الذي قد يشوبه. وبما أنّ موضوع الكتاب محوره الأساس هو الفراغ التشريعي، لذا ناسب التعرّض لبعض البحوث المتعلقة بهذا المحور، وتسليط الضوء على عدد من المصطلحات ذات العلاقة، وذلك باستعراض تصوّر عام عن معنى الشريعة والتشريع والدين، ومعنى الفقه الإسلامي، كما نتعرض ـ أيضاً ـ لحركة الاجتهاد وطبيعتها في الفقه السني والشيعي، مضافاً إلى بيان وتوضيح أهم مفردات موضوع الكتاب.

المبحث الأوّل

معنى مفردات موضوع الدراسة ولواحقها

موضوع الدراسة هو منطقة الفراغ التشريعي، دراسة مقارنة لأهم العناصر المرنة في الشريعة. فهنا مجموعة مفردات: منطقة، فراغ، تشريعي، دراسة مقارنة، عناصر مرنة.

أوّلاً: معنى المنطقة

منطقة: المِنطَق: بكسر الميم وفتح الطاء: هو كلّ شيء شددت به وسطك؛ لتتقوى به، وانتطق: لبس النطاق، والنطاق: شبه إزار فيه تكة، كانت المرأة تنتطق به، والمِنطَقة: اسم خاص، ويتنطقون: يشدون في موضع المنطقة.[1]

والمقصود هنا ـ بقرينة إضافتها للفراغ ـ هي الرقعة أو المساحة الصغيرة.

ثانياً: معنى الفراغ

أمّا الفَرَاغ: بفتح الفاء والراء معاً، فهو الخلاء، فَرَغَ يَفْرَغُ، ويَفْرُغُ فَراغاً، وأصْبَحَ فُؤادُ أم موسى فارِغاً: أي خالياً من الصبر، وفَرَّغَ المكانَ أخلاه.[2]

---

١. أُنظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، *كتاب العين*: ١٠٤/٥.

٢. أُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ٤٤٤/٨.

وأمّا التشريعي، فمن الشَّرِيعة، والتشريع مصدر من يشرّع تشريعاً، وهو هنا ـ إجمالاً ـ يعني جعل الأحكام في دائرة الشريعة، وسوف يأتي بحثه لاحقاً بنحو أكثر تفصيلاً.

وعليه، فيكون معنى منطقة الفراغ التشريعي، رقعة، أو مساحة صغيرة خالية من التشريع لم تُجعل فيها أحكام. هذا المعنى اللغوي، وسوف يأتي معناه الاصطلاحي في البحوث اللاحقة.

ثالثاً: معنى العفو

بما أنّ العفو مصطلح استعمل كمرادف للفراغ في الفقه السني، حيث يقال: منطقة العفو، لا بأس بذكر معناه اللغوي:

العَفُوُّ: فَعُولٌ من العَفْوِ، وهو التَّجاوُزُ عن الذنب وتَرْكُ العِقابِ عليه، وأصلُه المَحْوُ والطَّمْس.[١] فمعنى منطقة العفو، هي المنطقة التي ترك الله تعالى فيها التكليف، أو محاه فيها وتجاوز عنه.

رابعاً: المقصود من الدراسة المقارنة وأهدافها

المقارنة: قارَن الشيء مقارنةً وقِراناً: اقترن به وصاحبه، وإنّما سمّيت الزوجة قرينةً؛ لمقارنة الرجل ومصاحبته إياها. وقَرَنَ بين شيئين: يقرُن ـ بالضم والكسر ـ قِرَاناً: أي جمع بينهما.[٢]

ومعنى الدراسة المقارنة هنا: أن يتّخذ البحث فيها طابعاً مقارناً من خلال الجمع بين نمطين من التفكير، يمثّلان مدرستين مختلفتين في الشريعة الإسلامية، وهما المذهب الشيعي والمذهب السني، والمقايسة بينهما بإبراز

---

١. *لسان العرب*، ابن منظور: ٧٢/١٥.

٢. أُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ٣٣٦/١٣.

وتفسير أوجه الشبة، والاختلافات بينهما في خصوص منطقة الفراغ التشريعي.

نطاق المقارنة

والجدير بالذكر هنا أنّ نطاق المقارنة بين المذهب الشيعي والسني، يقتصر على الآراء المشهورة والمتعارفة لأبرز علمائهم، سواء الآراء المعاصرة منها، أم الماضية، وفي حدود من تعرّض لهذه المنطقة تصريحاً، أو تلويحاً، ولهذا لا نقصد مذهباً خاصّاً من المذاهب الأربعة السنية المشهورة. نعم، فيما يخص المذهب الشيعي، فالمقصود به المذهب الإمامي الاثني عشري.

خامساً: معنى العناصر المرنة

أمّا العناصر، العُنْصَر، بضم العين وفتح الصاد: بمعنى الأَصل،[1] فهي ترادف معنى العوامل. والمرنة، من المرونة: مَرَنَ يَمرُن مَرانةً ومُرُونةً: وهو لين في صلابة. ومَرَنَتَ يَد فُلانٍ على العمل، أي صَلَبُت واستمرت، والمَرَانة: اللينُ.[2]

والعناصر المرنة هنا، إجمالاً ـ وسوف تبحث مفصّلاً في بحوث لاحقة ـ تعني مجموعة من الأُصول والعوامل تجعل الشريعة لينة وسهلة وغير ممتنعة، وفي الوقت ذاته تحافظ على الشريعة من الاندثار، وتمنحها القدرة على مواكبة كلّ الأزمنة والعصور.

وسوف يكون البحث عن حقيقة منطقة الفراغ هذه، بتوضيح مجالاتها حتى يتّضح ما هو معروض منطقة الفراغ، كما سيكون البحث في توضيح هوية أحكامها وبيان ضوابط ومعايير أحكامها، إلى غير ذلك من البحوث.

وما دام أن منطقة الفراغ مرتبطة بالشريعة والتشريع، من المناسب التعرّض لمفهوم كلّ منهما، مع بيان الفارق بينهما وبين الفقه والاجتهاد، ونحو ذلك.

---

١. المصدر السابق: ٦١١/٤.

٢. المصدر نفسه: ٤٠٣/١٣.

سادسًا: الشريعة والتشريع

ألف) معنى الشريعة

١. الشريعة في اللغة

الشرعة والشريعة في كلام العرب: مشرعة الماء، وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس، فيشربون منها، ويستقون، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عِدّاً لا انقطاع له، وتستعمل في معنى الطريق المستقيم والنهج الواضح، والشارع: الطريق الأعظم.[١]

٢. الشريعة في الاصطلاح

في الاصطلاح عند فقهاء المسلمين يريدون بها الأحكام التي شرعها الله على لسان رسول من الرسل،[٢] وهي بهذا المعنى لا تبتعد عن معناها اللغوي كثيراً الذي يعني مورد الماء، أو نهج الطريق الواضح، فإنّ الأحكام شبيهة بمورد الماء، فكما أنّه سبيل للحياة، كذلك الأحكام، إلّا أنّ مورد الماء يحيى الأبدان، بينما الأحكام تحيي النفوس والعقول؛[٣] ومن جهة استقامة الأحكام وعدم انحرافها عن الطريق المستقيم ـ الذي هو أحد المعاني اللغوية ـ سمّيت شريعة، أو تشبيهاً بشريعة الماء من حيث إنّ من شرع فيها روى وتطهر.[٤]

وبحسب ما ذكر من التعريف الاصطلاحي، تكون الشريعة شاملة جميع الشرائع السماوية، التي نزلت للناس على أيدي أنبيائهم، لكنها مع إطلاقها تنصرف إلى خصوص شريعة الإسلام؛ لأنّها خاتمة الشرائع؛ ولأنّها حوت من

---

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، مادة شرع: ١٧٥/٨ ـ ١٧٨.

٢. أُنظر: الشلبي، محمد مصطفى، *مدخل في التعريف بالفقه الإسلامي*: ١٥.

٣. الغزالي، محمد، *إحياء علوم الدين*: ١٧/١.

٤. الراغب الأصفهاني، الحسين، *مفردات غريب القرآن*: ٢٥٨.

الشرائع السابقة أفضل ما فيها،[١] كما أنّها بهذا التعريف شاملة لكلّ الأحكام التي شرعها الله لعباده: أولها الأحكام الاعتقادية. وثانيها الأحكام الأخلاقية. وثالثها الأحكام العملية، سواء العبادية منها أم المعاملاتية.

فالشريعة ـ كما يرى مصطفى الزرقا[٢] ـ مجموعة الأوامر والأحكام الاعتقادية والعملية التي يوجب الإسلام تطبيقها؛ لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع، فإنّ للإسلام بحسب ـ ما يراه الزرقا ـ ثلاثة أهداف، سماها بالأهداف الإصلاحية، وأول هذه الأهداف: تحرير العقل البشري من الخرافات، وهذا يكون عن طريق العقيدة والإيمان بالله وحده. وثانيها: إصلاح الفرد نفسياً وخلقياً، ويتحقق ذلك من خلال ممارسة الفرد للعبادة المشروعة التي تذكره بخالقه. وثالثها: إصلاح المجتمع بحيث يسود فيه النظام والأمن العام، وهذا الهدف يتكفّل به الإسلام من خلال نظام قانوني قضائي لإقامة حياة اجتماعية في الدولة، وباختصار: فإنّ معنى الشريعة تحدده ثلاث دعائم، هي: العقيدة العقلية، العبادة الروحية، النظام القانوني.[٣]

فالشريعة من خلال فهم معالمها وخصائصها، لا تقتصر وظيفتها على بناء الجانب الدنيوي في حياة الإنسان، حتى تتحوّل منظومة الإسلام إلى مجرّد أيديولوجية عبارة عن مجموعة أفكار تخدم تحقيق السعادة الدنيوية فقط، بل تعمّ الدنيا والآخرة، وبرغم أنّ كثيراً من أحكام الشريعة جاءت في سياق تحقيق سعادة دنيوية، لكن يظل الهدف الحقيقي لها، بل لجميع الرسالات

---

١. أُنظر: واصل، نصر فريد، *المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع*: ١٥.

٢. هو مصطفى الزرقا: عالم وفقيه سوري حنفي، يعدّ من أبرز علماء الفقه السني في العصر الحديث، ولد بمدينة حلب في سورية عام ١٣٢٢هـ الموافق ١٩٠٤م. والده الفقيه أحمد الزرقا مؤلّف كتاب شرح *القواعد الفقهية*، وجدّه الفقيه محمد الزرقا، وكلاهما من كبار علماء مذهب الأحناف. توفّي: ١٤٢٠هـ الموافق ١٩٩٩م. أُنظر: *ويكيبيديا الموسوعة الحرة*.

٣. الزرقا، مصطفى أحمد، *المدخل الفقهي العام*: ١/٤٨ ـ ٤٩.

السماوية: هو التوجيه لعالم الآخرة والاستعداد للعمل على ضمان السعادة الأُخروية، وأمّا الحياة الدنيوية، فهي طريق وقنطرة لتأمين تلك السعادة.

فكل حكم من الأحكام تلك مبنيٌّ على أساس مصلحة واقعية، وهذه المصلحة إمّا أن تؤمن للإنسان سعادته الدنيوية، أو الأخروية، أو كليهما معاً.

٣. اعتراض على تعريف الشريعة

وقد سجل بعضٌ اعتراضاً على تعريف الشريعة التي تشمل ـ مضافاً للأحكام العملية ـ قضايا العقيدة والأخلاق، بدعوى أنّنا لو نظرنا إلى أساس الالتزام في القضايا الاعتقادية لوجدناها خارجة عن دائرة الأمر والنهي الإلهيين، كما أنّ القضايا الأخلاقية راجعة بطبيعتها إلى أُمور معيارية يستقل بها العقل، بدون أن تكون جزءاً من الشريعة، فمن غير الصحيح إدخال العقيدة والأخلاق في عموم الشريعة التي تفترض في رتبة سابقة المصدر لهما.[١]

وهذا الاعتراض ربما يكون في قضايا الأخلاق مقبولاً إلى حدّ ما؛ كونها من مستقلات العقل، والشارع في شريعته قد أرشد إلى ذلك، لكن ذلك يقتصر على الأُصول الكليّة للأخلاق فحسب، من قبيل: العدل والإحسان والإيثار والتفضل، فهذه الكليات قد يقال إنها ليست وليدة الدين والشريعة، بل هي مستقلة عنه، والدين يؤيّد هذه الأُصول والقيم، فالأمر الديني في دائرة أُصول الأخلاق هو أمر إرشادي بلا شك، أي أنّ العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم والجور، ويأتي الدين ليقرر صحّة هذا الحكم العقلي، فالدين يمثّل ركيزة ودعامة للأخلاق، وبذلك يمنح الناس الاطمئنان إلى أنّ هذه القيم الأخلاقية أصيلة، وتمتاز بالحقانية، وأنّ الإنسان إذا تحرك في سلوكه وفقاً لهذه القيم، فإنّه سيثاب وسيعوض عمّا واجهه في حياته من جرّاء هذا

---

١. مصطفوي، محمد، *الأُصول العامة لنظام التشريع*؛ وأُنظر: سروش، *الصراطات المستقيمة*: ٢٥٥.

السلوك الأخلاقي، مع أنّ هناك من يرى أنّ الأخلاق لا تعبّر عن صيغ عقلية فيما لو عرفنا الأخلاق بتعريف آخر:

يقول مطهري:

إن النظرية التي ترى أنّ الأخلاق ترتكز على الحسن والقبح العقليين نظرية خاطئة، ومع أنّها ذكرت كثيراً على لسان علماء إسلاميين، إلّا أنّها نظرية دخيلة على الإسلام، وليست من أفكاره ومفاهيمه، بل هي يونانية المنشأ ومن سقراط بالذات، فقد يرى سقراط أنّ الحسن والقبح العقليين هما اللذان يشكلان مبادئ الأخلاق، والذين ترجموا كتبه قبلوا بنظريته هذه، والأمر ليس كما يذهب، بل إنّ الأخلاق تعني تنظيم الغرائز والقوى الروحية المودعة في فطرة الإنسان، ولا يمكن أن يكون الحسن والقبح هو المنظم لتلك الغرائز، بل دعامة ذلك وركيزته هو الإرادة القوية التي تتغلب على الشهوات.[1]

هذه الإرادة في الحقيقة يمكن أن تنطلق من مسؤولية العقل وإحساسه بالقبح والحسن، بيد أنّ تلك المسؤولية التي تنبثق عنها تحرك أو زجر، تكون بمرتبة أقوى فيما لو اعتنى بها الشارع وألزم بها، وقد تنبه لهذه المسألة المرحوم الصدر، يقول في أحد مصنفاته الأُصولية:

إنّ حسن الأمانة وقبح الخيانة ـ مثلاً ـ وإن كانا يستبطنان درجة من المسؤولية والمحركية، غير أنّ حكم الشارع على طبقهما يؤدّي إلى نشوء ملاك آخر للحسن والقبح، وهو طاعة المولى ومعصيته، وبذلك تتأكد المسؤولية والمحركية، فإذا كان المولى مهتماً بحفظ واجبات العقل العملي بدرجة أكبر، مما تقتضيه الأحكام العملية نفسها حكم على طبقها وإلا فلا.[2]

هذا في الأخلاق، أمّا في خصوص العقيدة، فقد لا يكون الاعتراض تامّاً؛ لأنّ المعيار في كون الاندراج في الشريعة ليس الأمر والنهي، وإلّا يلزم خروج

---

١. مطهري، مرتضى، *الإسلام ومتطلبات العصر*: ٣٩٥/٧.

٢. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *دروس في علم الأصول*: ٢٥٧/٢.

كلّ الأحكام الوضعية التي هي إمّا عناوين مجعولة أو انتزاعية، والغرض من المجعول منها تنظيم الأحكام التكليفية وتسهيل صياغتها التشريعية،[١] وليس في روحها أمر ولا زجر.

وقد حصر بعض الفقهاء مفهوم الشريعة بخصوص الأحكام العملية، وعرفها بأنّها كلّ حكم أُخذ من القرآن، أو من أحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، أو ما يثبت عند المذاهب الإسلامية جواز الاعتماد عليه في أسس الاستنباط.[٢]

ويمكن تفسير وتبرير انحصار الشريعة بالأحكام العملية عند من ذهب إلى ذلك، بأنّ لهذه الأحكام خصوصية أضحت سبباً في انحصار مفهوم الشريعة بها؛ كونها تمثّل المنهج، وهذا المنهج هو الذي به اختلف الدين الإسلامي عن بقية الأديان والرسالات السماوية قبله، وإلّا فإنّ كلّ الرسالات تلك تتفق فيما بينها في المسائل العقيدية والأخلاقية، فجميعها تدعو إلى الوحدانية، وإلى الإيمان بيوم النشور، وأن هناك حساباً وعقاباً، وتدعو ـ أيضاً ـ للإعمال الصالحة ووجوب التحلّي بمكارم الأخلاق والتخلّي عن رذائلها. فما يميّز الرسالات عن بعضها إذن هو خصوص الفرائض والتشريعات التي هي الأحكام العملية، مضافاً إلى مائز آخر هو العموم والخصوص، فبعض الرسل اقتصر على قومه بينما بعضٌ آخر كانت دعوته عامّة.[٣]

والقرآن قد أشار إلى أنّ التباين إنّما يكون في الشرعة بين الأنبياء، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.[٤]

---

١. أُنظر: الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول: ١٥/٢.

٢. فضل الله، محمد حسين، *فقه الشريعة*، العبادات: ٧/١.

٣. أُنظر: الدسوقي، محمد، *مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي*: ٢٦ ـ ٢٢٨.

٤. المائدة: ٤٨.

ففي هذه الآية يبيّن الله تعالى أنّ القرآن مهيمن على كلّ ما سبقه، فهو حاكم ورقيب، فما وافقه القرآن كان حقاً، وإلّا فهو باطل، ثمّ يأمر بالحكم بين الناس بما أنزله من فرائض وتشريعات، ويترك زعمهم بأنّ لهم شريعة يريدون التحاكم لها، فإنّ القرآن هو التشريع الوحيد، وهو قد نسخ كلّ ما سبقه من تشريعات، ثم تقرّر الآية أنّ الله تعالى جعل لكلّ نبيّ أو أمة شريعةً، وأوجب عليهم إقامة أحكامها.

٤. الشريعة والأحكام العملية

فالشريعة تكون خصوص الأحكام العملية، وهي التي تختلف باختلاف الرسل، وينسخ لاحقها سابقها.

وربما يدعم هذا الاتّجاه قول بعض المفسرين، بأنّ الشريعة تعني خصوص الأحكام والفرائض، قال الطبري في *جامع البيان* في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأمر فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[١]: «والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي».[٢] فهذه الآية -بناء على صحّة التفسير- صريحة في أنّ الشريعة تختص بالفرائض، ولا تشمل العقيدة والأخلاق.[٣]

ويستدل للاتّجاه الثاني الذي يرى أنّ الشريعة عامّة، أن ذلك هو مقتضى الانصراف، فلو تجرّد الذهن عن أيّ مسبقات، فإنّ الذي ينصرف له من اللفظ هو كلّ حكم سنه الله تعالى لا خصوص الأحكام العملية.

وعلى أيّة حال سواء قلنا: إنّ الشريعة عامّة تشمل حتى العقيدة والأخلاق، أم تختص بالأحكام العملية، فإنّها ـ إي الشريعة ـ تكون من مختصات الله تعالى، فالله تعالى هو الشارع، وأحكامه هي التي تسمّى شرعاً؛ لذلك يمتنع إطلاق الشريعة على القوانين الوضعية التي هي صنيع البشر، ومن الخطأ

---

١. الجاثية: ١٨.

٢. الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان*: ١٩١/٢٥.

٣. أنظر: الدسوقي، محمد، *مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي*: ٢٦ ـ ٢٨.

تسميتها بالتشريع الوضعي في قبال التشريع السماوي، فالحق أنّ الشريعة والشرع يختص بالطريقة الإلهية فقط.[١]

٥. الفرق بين الدين والشريعة

معنى الشريعة قد يتّحد مع معنى الدين ويساويه باعتبار، وقد يكون أخص منه باعتبار آخر، فالدين يطلق على معان كثيرة: منها: ما يتدين به الشخص من الإسلام وغيره. ومنها: الطاعة والخضوع. ومنها: الجزاء والمكافاة، يقال: دانه دينا، أي جازاه. ومنها: الحساب والسلطان، وغير ذلك من المعاني.[٢]

والدين في أصل معناه يستبطن الانقياد والطاعة والذل،[٣] وبهذا الاعتبار سمّي العبد مديناً؛ لأنّ العمل أذله،[٤] والكلمة بشكل عام تدل على علاقة بين طرفين يكون أحدهما خاضعاً والثاني آمراً وسلطاناً، والارتباط بين الاثنين يكون بما يدان به، وهو يعمّ كلّ طاعة وخضوع، كما يشمل كلّ ما يمكن أن يدان به من قبيل: الخلق والعادة والمذهب.

وبهذا الاعتبار تسمّى الشريعة ديناً؛ كونها تستوجب انقياداً وخضوعاً فيما يدان به من أحكام شرعها الله لعباده؛ ليتعبدوا بها.

فالشريعة والدين بمعنى واحد، وهو ما شرّعه الله لعباده من أحكام عملية، لكن هذه الأحكام تسمّى شريعة بلحاظ وضعها وبيان أحكامها واستقامتها، وتسمّى ديناً باعتبار الخضوع لها وعبادة الله بها.[٥]

---

١. أُنظر: القطان، مناع، *تاريخ التشريع الإسلامي*: ١٤.

٢. الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*: ج٥ (مادة دين).

٣. الزبيدي، محمد مرتضى، *تاج العروس*: ٢١٦/١٨. مادة دين.

٤. المصدر نفسه: ٢١٨.

٥. محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*: ٤١٤/٦. وانظر: *المدخل لدراسة الشريعة* للدكتور عبد الكريم الزيدان: ٨٣

وقد يطلق القرآن كلمة الدين ـ حينما يريد معنى الأحكام التي شرّعها الله ـ تارة على ما يرادف الشريعة بمعنى الأحكام العملية، وتارة على خصوص العقائد الأصلية المشتركة في جميع الأديان.

فالأول: مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾،[١] فيما لو فُسّر الإسلام بما يشمل الأحكام العملية، والثاني: مثل قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾،[٢] وهي تعني هنا توحيد الله والإخلاص له في العبادة.

وربما يقال: إنّ كلمة الدين تنصرف مع إطلاقها إلى كلّ ما جاء به النبيّ محمدﷺ من تعاليم،[٣] وهي بهذا تساوق معنى الشريعة بمعناها الواسع الذي يشتمل بالإضافة للأحكام العملية كلّاً من العقائد والأخلاق، كما تعطي كلمة الدين معنى الملة المحددة عقائدياً، كدين الإسلام ودين المسيحية.[٤]

وقد ذكر صاحب *المنار* أنّ الشريعة أخص من الدين إن لم تكن مباينة له، فالشريعة تعني الأحكام العملية التي تختلف باختلاف الرسل، وينسخ لاحقها سابقها، كما مرّ سابقاً، بينما الدين: هو خصوص الأُصول الثابتة التي لا تختلف باختلاف الأنبياء، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾،[٥] قال:

> وتحرير القول: إنّ الشريعة اسم الأحكام العملية، وأنّها اخصّ من كلمة الدين، وإنّما تدخل في مسمّى الدين، من أنّ العامل بها يدين الله تعالى بعمله، ويخضع له، ويتوجّه إليه مبتغياً مرضاته وثوابه بإذنه.[٦]

---

١. آل عمران: ٨٥

٢. الزمر: ٣.

٣. المرتضى، علي بن الحسين، *رسائل المرتضى*: ٢٧١/٢.

٤. الصدر، محمد صادق، *ما وراء الفقه*: ٨٥/١

٥. الشورى: ١٣.

٦. أُنظر: محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*: ٤١٢/٦ ـ ٤١٣.

ويظهر من كلامه أنّ الدين يختص بما دون الشريعة، قال:

وجملة القول أنّ دين الله تعالى على ألسنة أنبيائه واحد في أُصوله ومقاصده، وهي توحيد الله وتنزيهه وإثبات صفات الكمال له، والإخلاص له في الأعمال، والإيمان باليوم الآخر، والاستعداد له بالعمل الصالح، وأمّا الشرائع، فهي مختلفة.[1]

وسوف نبحث بشكل أكثر تفصيلاً معنى الدين في البحوث اللاحقة، حينما نتعرض لمسألة إكمال الدين في سياق البحث عن إشكاليات الاعتقاد بمنطقة الفراغ في الشريعة، وهل ذلك يتنافى مع إكمال الدين المستفاد من آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2]؟ وأنّ الاكتمال في الآية ـ بأيّ معنى كان ـ هل تعلق بالدين بمعناه العام الشامل للأحكام العملية، أم بخصوص الاعتقادات والأخلاق؟

ب) معنى التشريع

أمّا التشريع، فيقول عبد الوهاب خلّاف:

في الاصطلاح الشرعي والقانوني: هو سن القوانين التي تُعرف منها الأحكام لأعمال المكلفين، وما يحدث لهم من الأقضية والحوادث، فإن كان مصدر هذا التشريع هو الله سبحانه بواسطة رسله وكتبه، فهو التشريع الإلهي، وإذا كان مصدره الناس، سواء أكانوا أفرادا، أم جماعات، فهو التشريع الوضعي.

والقوانين الإسلامية نوعان: قوانين سنّها الله سبحانه بآيات قرآنية، وألهمها رسوله وأقرّه عليها، وهذا تشريع إلهي محض، وقوانين سنّها مجتهدو المسلمين من الصحابة وتابعيهم والأئمة المجتهدين؛ استنباطاً من نصوص التشريع الإلهي وروحها ومعقولها، وما أرشدت إليه من

---

١. المصدر نفسه: ٤١٦.

٢. المائدة: ٣.

مصادر، وهذه تعتبر تشريعاً إلهياً؛ باعتبار مرجعها ومصدرها، وتعتبر تشريعاً وضعياً؛ باعتبار جهود المجتهدين في استمدادها واستنباطها، ومرادنا بالتشريع الإسلامي: سنّ هذه القوانين بنوعيها.[1]

فالتشريع مأخوذ من الشريعة، ويراد به سنّ الشرائع والأحكام، كما أنّ شرّع معناه: أنشأ الشريعة، ومنه قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾.[2]

سابعاً: بيان معنى الفقه

المتتبع لمدلول كلمة الفقه في تاريخ الفكر الإسلامي، يجد أنّه قد مرّ بمرحلتين: الأولى: اختصت بالصدر الأول من الإسلام، فكانت تطلق على فهم الأحكام الدينية جميعاً، سواء كانت اعتقاديه أم أخلاقية أم عملية، فكانت كلمة فقه مرادفة لكلمة دين بمعناه الواسع، أو لكلمة شريعة عند من يرى أنّ الشريعة لا تختص بالأحكام العملية.

وإلى هذا المعنى تشير الآية المباركة: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ﴾[3] وفي الحديث النبوي: «إذا أراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين».[4]

وقال بعض من شرح هذا الحديث:

> ليس المراد به الفقه بمعنى الفهم، فإنّه لا يناسب المقام، ولا العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية، فإنّه مستحدث، بل المراد البصيرة في أمر الدين.[5]

---

١. خلاف، عبد الوهاب، *خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي*: ٧.

٢. أُنظر: الشلبي، محمد مصطفى، *المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي*: ١٥.

٣. التوبة: ١٢٢.

٤. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ٣٢/١. الترمذي، *سنن الترمذي*: ١٣٧/٤.

٥. المازندراني، مولي محمد صالح، *شرح أُصول الكافي*: ٢٩/٢.

كما كان يطلق الفقه في الوقت ذاته على واقع تلك الأحكام، كما تشهد بذلك الاستعمالات العرفية آنذاك، من قبيل: «ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه».[١]

واستمر هذا الاصطلاح متداولاً لمعنى الفقه الذي كان شاملاً للأخلاق والعقيدة، إلى عصر أبي حنيفة، فقد عرّفه بأنّه معرفة النفس مالها وما عليها،[٢] كما أطلق اسم «الفقه الأكبر» على وريقات ألفها أبو حنيفة في علم الكلام.[٣]

والشمول في هذا التعريف إلى زمن عصر أبي حنيفة، كان له ما يبرره؛ إذ لم يكن الفقه قد استقل عن غيره من العلوم الشرعية.[٤]

ثم بعد ذلك ضاقت دائرة الفقه الواسعة بسبب تمايز العلوم، فأصبح الفقه مختصاً بجزء من أجزائه وجانباً من جوانبه، وهو الأحكام العملية، ومن هنا عرفه المتأخرون بأنّه العلم بالأحكام الشرعية.

قال المرتضى:

الفقه: العلم بجملة الأحكام الشرعية. وقيل: العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدل على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة؛ احترازاً عن التقليد، واحترازاً عن العلم بوجوب الصلاة.[٥]

وفي *التحرير* للعلامة للحلي اختار القيل الذي ذكره المرتضى، قال:

الفقه: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية، المستدل على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة، فخرج العلم بالذوات والأحكام العقلية والنقلية والتقليدية وعلم واجب الوجود والملائكة وأُصول الشريعة.[٦]

---

١. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ٤٠٣/١؛ الترمذي، محمد بن عيسى، *سنن الترمذي*: ١٤٢/٤.

٢. ابن عابدين، محمد أمين، *حاشية رد المختار*: ٦٦/١.

٣. الأشقر، سليمان، *تاريخ الفقه الإسلامي*: ١٥.

٤. الزحيلي، وهبة، *أُصول الفقه الإسلامي*: ١٩/١.

٥. المرتضى، علي بن الحسين، *رسائل المرتضى*: ٢٧٩/٢.

٦. الحلي، الحسن بن يوسف، *تحرير الأحكام*: ٣١/١.

وعرّفه الرازي في *المحصول*:

وفي اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية والمستدل على أعيانها، بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة.[١]

وربما قيل: إنّ أفضل تعريف ـ عند أهل السنة ـ ما ذكره الشافعي؛ كونه الأشهر والأضبط عند علماء الأُصول، وهو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية».[٢] وفسروا العلم في التعريف بما يشمل الظن؛ تخلصاً من إشكالية أنّ قيد العلم لا يصح مع أنّ أكثر أحكام الفقه ظنية.[٣]

وقد أطلق الفقه في مرحلة لاحقة على نفس الأحكام الشرعية، وعلى هذا يمكن أن يعرف بأنّه: مجموعة الأحكام العملية المشروعة في الإسلام.[٤]

وربما مآل ذلك إلى أنّ الفقه إن لوحظ بالمعنى المصدري في تعريفه، فهو العلم بالأحكام العملية، وإن لوحظ الاسم المصدري، أي: النتيجة، فهو مجموع الأحكام العملية، أو الوظائف العملية من أدلتها التفصيلية.[٥]

وتلك المشروعية في التعريف المتقدم، يمكن معرفتها ـ كما يقول الزرقا ـ من خلال مجموعة من الوسائل، يتصدرها النص الصريح في القرآن، ثم بيان الرسول وسنته، ثم إجماع علماء المسلمين، ثم استنباط الفقهاء المجتهدين.[٦]

---

١. الرازي، محمد بن عمر، *المحصول*: ٧٩ ـ ٨٠.

٢. الزحيلي، وهبة، *أصول الفقه*: ١٩/١. وقال: وبقيد المكتسب خرج علم الله وملائكته وعلم النبيّ من خلال الوحي، وكذلك العلم بالضروريات كوجوب الصلاة، فهذه ليست مكتسبة، فلا يشملها الفقه، وهذا التعريف بهذا القيد لا يختلف عن التعاريف المذكورة التي سبقته.

٣. أُنظر: الحسن بن زين الدين، *معالم الدين*: ٢٦؛ وأُنظر: وهبة الزحيلي، *أصول الفقه*: ٢٠/١.

٤. أُنظر: الزرقا، مصطفى، *المدخل الفقهي العام*: ٦٥/١ ـ ٦٦؛ وانظر: الشلبي، محمد، *المدخل في التعريف بالفقه*، الشلبي: ٢٠/١.

٥. الأمين، حسن، *الموسوعة الشيعية*: ٤٠٣؛ وانظر: خازم، علي، *مدخل إلى علم الفقه عند المسلمين الشيعة*: ١٢.

٦. الزرقا، مصطفى، *المصدر السابق*: ٦٦.

ألف) الفرق بين الفقه والشريعة

قد يتفق الفقه والشريعة، وقد يختلفان في معناهما الاصطلاحي، فتعريف الفقه اصطلاحاً انطلق من معناه اللغوي، وهو في اللغة له أكثر من معنى، منها: الفهم، والعلم، والفطنة. وقيل: فهم الأشياء الدقيقة. وقيل: فهم غرض المتكلم من كلامه.[1]

وقال ابن الأثير: والفِقْه في الأصل: الفهم، واشتقاقه من الشّقّ والفتح. يقال: فَقِهَ الرجلُ بالكسر - يَفْقَهُ فِقْهاً إذا فهم وعلم، وفَقُهَ بالضم يَفْقُهُ: إذا صار فَقِيهاً عالماً، سمّي بذلك؛ لأنّه يَشُقّ الأحكام، ويُفَتّش عن حقائقها، ويفتحُ ما اسْتَغْلَق.[2]

وقال الراغب الأصفهاني: هو التّوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخصّ من العلم.[3]

فمعناه اللغوي: إما مطلق الفهم، أو الفهم الدقيق، وهذا المعنى اللغوي هو السائد قبل أن يتخصص بعلم الدين، أو علم الشريعة في وقت متأخر.[4]

وعلى ضوء ما بينا من تعريف للشريعة والفقه، يمكن أن نخلص إلى أنّ الفارق بينهما يتحدد بما يلي: الشريعة سواء أكان تعريفها الاصطلاحي كلّ تعاليم الإسلام، أم أنّها خصوص الأحكام العملية، فهي عبارة عن نصوص محكمة ثابتة وقواعد كلية عامّة في لوح الواقع، فهي تمثّل واقع التعاليم، أو خصوص واقع الأحكام العملية، أمّا الفقه - إذا غضضنا النظر عن تعريفه الواسع الذي يلتقي مع الشريعة - فهو الفهم البشري لعالم الإثبات وعالم الدلالة الذي يكشف بدوره عن واقع الشريعة وعالم ثبوتها.

وقد يقال: إنّ النسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص من وجه، فيجتمع

---

١. محمود عبد الرحمان، *معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية*: ٤٩/٣.

٢. ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد، *النهاية في غريب الحديث*: ٤٦٥/٣.

٣. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، *مفردات غريب القرآن*: ٣٨٤.

٤. الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*: ٢٢٤٣/٦.

الفقه والشريعة في الأحكام التي أصاب الفقيه فيها حكم الله تعالى ـ بناء على مسلك التخطئة ـ ويفترق الفقه عن الشريعة في الأحكام التي تعثر فيها فهم الفقيه وأخطأ الواقع، وتفترق الشريعة عن الفقه في الأحكام التي تتعلق بالعقيدة والأخلاق؛ بناء على شمولية الشريعة.[1]

وبهذا الفارق والمائز بينهما لا يمكن ادعاء أنّ كلّ ما عندنا من فقه هو الشريعة بذاتها، بل ما عندنا لا يعدو فهماً للشريعة وآراءً للمجتهدين، وهذا الفهم قد لا يكون صائباً، كما لا يمكن الجزم بأنّ فهماً معيناً هو الموافق للواقع لا غيره، ما دام هذه الفهم قع ضمن دائرة البشرية التي لا تتسم بالعصمة، وأيضاً لا يمكن الجزم أن كلّ ما وصلنا هو الشريعة، بل ربما لم يصل لنا من عالم الدلالة ما يكشف عن كلّ واقع الشريعة.

وهذا الفهم البشري قد يصلح لإيجاد حلول لكلّ المشكلات في عصر ما، لكن ربّما لا قابلية له لعلاج المشاكل في زمان آخر، بخلاف الشريعة ـ التي سنبحث خصوصياتها لاحقاً ـ فهي شاملة وصالحة لكلّ زمان ومكان.

ب) الفقه والاجتهاد

١. الفقه والأحكام الاجتهادية

الفقه بمعناه الاصطلاحي المتأخّر الذي انحصر بالأحكام العملية فقط، سيكون مختصاً بالأحكام التي تستنبط بالاجتهاد دون غيرها مما يعلم بالضرورة مثل وجوب الصلاة، ودون الأحكام التي تعلم بالتقليد.

يقول الدكتور محمد مصطفى الشلبي[2]:

---

١. الأشقر، عمر سليمان، *تاريخ الفقه الإسلامي*: ١٩ ـ ٢٠.

٢. لم أعثر على ترجمة معتبرة عن حياته، لكنّه ـ وفقاً لما كتب عنه في بعض المواقع الإلكترونية ـ يعد من أعظم أساتذة الشريعة الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، صاحب رسالة «تعليل الأحكام»، وهو أستاذ الدكتور محمد سليم العوا.

أصبح مختصاً بنوع من الأحكام، فكان يطلق مرة على معرفة تلك الأحكام وأخرى على نفس الأحكام التي تستنبط بالاجتهاد.

وقد توسّع في هذا الاصطلاح حتى أصبح يطلق على نفس الأحكام التي نزل بها الوحي على النبيﷺ، يقول الشلبي مكملاً كلامه السابق:

ولما شاع التقليد بين الفقهاء توسّع في إطلاق الفقه، فأصبح يطلق على مجموعة الأحكام التي نزل بها الوحي صراحة، والتي استنبطها المجتهدون وما خرجه المقلدون على قواعد أئمتهم وأُصولهم، وأضحى هذا المجموع هو المسمّى بالفقه، ومن يشتغل به، أو يحفظه يسمّى فقيهاً.[1]

وبهذا المعنى الاصطلاحي لكلمة الفقه خرج من مفهومه الأحكام الاعتقادية والأخلاقية، وصار مدلوله مقتصراً على الأحكام العملية، وخرجت ـ أيضاً ـ منه الأحكام التي لا تؤخذ بالاستدلال والاجتهاد، فعلم المقلدين بالأحكام لا يسمّى فقهاً.

وهذا المعنى للفقه لا يكون مرادفاً لمعنى الشريعة حتى بناء على أنّها اسم للأحكام العملية؛ لأنّه بخروج الأحكام القطعية المعلومة بالضرورة ـ كوجوب الصلاة وحرمة الخمر ـ سوف تتجزأ الشريعة، ولا أحد يقول إنّ الشريعة مختصة بالمظنونات فقط.

نعم، لو قلنا ـ كما يعتقد الشلبي ـ إنّ الفقه شامل حتى للأحكام القطعية، فيكون عندئذ مساوقاً للشريعة، بناء على تعريف الشريعة بأنّها اسم للأحكام العملية، وبناء على أنّ الفقه معناه الاسم المصدري، وهو اسم لنفس الأحكام العملية التي تشتمل على كلّ ما نزل به الوحي صراحة، أو ظاهراً.

والذي أراه صحيحاً أنّ الفقه أوسع من الأحكام المعلومة من طريق الاجتهاد، فهو شامل حتى للأحكام القطعية، سواء أكانت هي الأحكام

---

١. الشلبي، محمد مصطفى، *المدخل في التعريف بالفقه*: ٢٠/١.

الظاهرية، أم الواقعية، وشامل ـ أيضاً ـ لما كان عن تقليد، وأنّ المبرر ـ كما هو ظاهر تقرير بعض [١] ـ لخروج من عَلِم بالحكم عن طريق الضرورة، أو عن طريق التقليد عن عنوان الفقيه؛ كون العرف لا يراه فقيهاً، هذا التوجيه ليس تاماً، فإنّ الفقيه هو من علم بالأحكام بمقدار معتد به من حيث كمية الأحكام، فيصدق عليه فقيه حينما يعرف ذلك المقدار، [٢] ولذلك يصدق الفقيه على العارف بالأحكام عن طريق سماعها من المعصوم شفاهاً، من دون إعمال نظر في تحصيل معرفتها كَجُلّ الرواة. [٣] وقد يعلل أخذ العلم في تعريف الفقه؛ لإدخال ما علم بالضرورة، فيشمل بذلك الظنيات والمعلومات. [٤]

وربّما تحكم الاجتهاد، بمفهومه السائد، باصطلاح الفقه، وجعله مختصاً بالأحكام المعلومة والمستنبطة عن طريق ممارسة الاجتهاد دون غيره، مع أنّ الاجتهاد مغاير في مفهومه للفقه، وإن كان الفقه لا يتحقق إلا بالاجتهاد، غالباً في العصر الذي فقد فيه النص وغاب المعصوم، فتكون معرفة الفقه متوقفة على الاجتهاد، ولكن قد يتحقق الفقه والعلم بالأحكام من دون ممارسة الاجتهاد، كما في الشخص الذي يحصل على جملة من الأحكام عن طريق النبيّ أو الإمام. [٥]

---

١. أُنظر: الرازي، محمد تقي، *هداية المسترشدين*: ٦١٤/٣، قال: «الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد؛ لوضوح خروج معرفة الأحكام عن التقليد عن اسم الفقه.... والفقيه إنما يصدق بعد المعرفة بقدر يعتد به من الأحكام».

٢. المصدر نفسه.

٣. الأصفهاني، محمد، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*: ٤٢٧/٣.

٤. يرى السيد الخوئي خلاف هذا، وأنّ الحكم في تعريف الفقه أعم من الحكم الظاهري والواقعي؛ بقرينة ذكر لفظ العلم الذي لا يصح إلّا مع علم المجتهد بالحكم الظاهري. [*مصباح الأصول*، تقرير بحث الخوئي، للبهسودي: ٢٤٧/٢]. وبهذا يكون استعمال العلم من دون توسّع، فالمجتهد من خلال اجتهاده يعلم بالحكم الظاهري ويعلم بالواقعي من خلال ما هو معلوم بالضرورة كوجوب الصلاة.

٥. كاشف الغطاء، علي، *النور الساطع في الفقه النافع*: ٦٧/١.

٢. الفرق بين الفقه والاجتهاد

الفقيه يختلف عن المجتهد في مفهومه، وكذلك الفقه والاجتهاد؛ فإنّ الفقه هو العلم بالأحكام، أو حصول ملكة العلم، بينما الاجتهاد استفراغ الوسع، أو ملكة استفراغ الوسع، وأحدهما غير الآخر.

كما أنّ الغرض فيهما مختلف، فالفقه يُطلب به حصول العلم بالحكم، بينما الاجتهاد يُطلب به حصول الظن بالحكم غالباً.[١]

وقد يقال في وجه الفرق بينهما: إنّ الاجتهاد تحصيل الحجة وإقامتها على الأحكام، والفقه هو العلم بتلك الأحكام في الغالب، فمعناهما متلازمان، لا أحدهما عين الآخر، ويطلق على المستنبط؛ لعلة جهده واستفراغ وسعه في إقامة الحجة: المجتهد، ومن جهة حصول العلم له فقيهاً. فالمجتهد والفقيه عنوانان بينهما ترتّب تكويني، فإنّ الباحث حين يتفحص ويحصل على خبر دال على وجوب صلاة الجمعة ـ مثلاً ـ يكون مجتهداً، ثم يحصل له العلم بذاك الحكم الشرعي، فيكون فقيهاً.[٢]

ومن هنا يقال: كلّ مجتهد، فهو فقيه بالضرورة، لكن ليس كلّ فقيه هو مجتهد، فيما لو افترضنا أن علمه بجملة من الأحكام الشرعية لم تكن وليدة الاجتهاد.

وبما مرّ يُعلم أنّ الاجتهاد هو العنصر الأساس والفاعل في تحقق الفقه وفي تكامله، وهو ملازم له لا ينفك عنه غالباً، وله دور كبير في حياة الإنسان المسلم، ولا يمكن إنكار دوره، والحاجة له متجددة في زمان ومكان.

---

١. الحائري، محمد حسين، *الفصول الغروية*: ٣٨٩.

٢. المشكيني، علي، *اصطلاحات الأصول*: ١٨١. لكن يقال: غالباً ما يحصل للمجتهد هو الظن بالحكم لا العلم به فيما لو حصل على دليل شرعي، إلا إذا كان سند الدليل قطعياً، ودلالته ـ أيضاً ـ كذلك.

المبحث الثاني

حركة الاجتهاد في المذهب الشيعي والسني

الهدف من التعرّض لهذا البحث هو إبراز أهمية الاجتهاد في الواقع الحياتي المعاصر، سواء عند الشيعة أم السنّة، فكلاهما معاً يعتقدان أنّ الاجتهاد في الوقت الراهن ضرورة قائمة، وليس من الصحيح توقف الاجتهاد في المذهب السني كما هو شائع، وإن كان مفهومه بلحاظ مجالاته التي يدور فيها، قد يكون مختلفاً بنحو ما عن مفهومه عند الشيعة.

أوّلاً: حركة الاجتهاد عند أهل السنّة

لا يمكن القول أنّ الحاجة إلى الاجتهاد أضحت معدومة بعد هذا التراكم المعرفي الذي حصل في شتّى المجالات المعرفية ـ ومنها المجالات الدينية ـ والذي ساهم في توفير عناء البحث من خلال تقديم جميع أقوال الفقهاء في مسألة ما، وإثراء موضوع المسألة الفقهية إلى حدٍ يسهل معه معرفة الحكم الشرعي لكلّ مسألة، هذا الكلام إلى حدٍ ما صحيح فيما إذا اقتصرنا على المسائل التقليدية للفقه كالوضوء ونحوه، لكن حينما تُلحظ التحوّلات الراهنة وما رافقها من بروز موضوعات حديثة، فليس من السهل عندئذ تحديد هوية الحكم الكلي الذي سوف يترشح عليها، فإنّ منكر هذا سيكون مجانباً

للصواب كثيراً، على أنّ هذا القول بناء على الرأي الشيعي لا مجال له أساساً؛ لأنّ دائرة الاجتهاد عندهم ومجالاته واسعة، فلا يجوز عند أغلب علماء الإمامية تقليد الميت ابتداء؛ لذا فكل فقيه حيّ عليه إجالة النظر في كلّ المسائل العبادية والمعاملاتية، سالفها وحاضرها، ولا يجوز له انتقاء آراء الفقهاء القدماء، فالاجتهاد عندهم ضرورة فقهية وبات من المسلمات.

والأمر نفسه في الفقه السني، فأهل السنّة وإن اختلف مجال الاجتهاد عندهم ـ كما سيتضح ـ لكنهم ما برحوا بحاجة ماسة إلى الاجتهاد بمفهومه المعاصر.

يقول القرضاوي:

> ربما يذهب بعض المشتغلين بالعلوم الإسلامية إنّنا لسنا بحاجة إلى اجتهاد جديد، فما من مسألة إلا وجدنا عند الأقدمين مثلها، فقد اجتهدوا للواقع وافترضوا لما قد يتوقع، فلم نعد محتاجين إلى أن ننشئ اجتهاداً بعد هؤلاء الأفذاذ، فما علينا إلا أن نرجع إلى كتبهم وننقب في أحشائها؛ لنجد فيها ضالتنا عن مسألتنا بالنص، أو بالقياس، أو التخريج.

ثم يجيب: ولكن الحق أقول: إنّه من المبالغة وتجاهل الواقع بالادعاء بأنّ الكتب القديمة فيها الإجابة عن كلّ سؤال جديد؛ ذلك أنّ لكلّ عصر مشكلاته وواقعه وحاجته المتجددة، والأرض تدور، والأفلاك تتحرك... ومع هذا الدوران تتمخض أرحام الأيام والليالي عن إحداث ووقائع جديدة لم يعرفها السابقون، وربما لم تخطر على بالهم... على أنّ بعض الوقائع قد يطرأ عليها من الأحوال والأوصاف ما يغير طبيعتها، أو حجمها، أو تأثيرها، فلا يلائمها ما حكم بها الأقدمون... فالحاجة إلى الاجتهاد إذن حاجة دائمة ما دامت وقائع الحياة تتجدد، وأحوال المجتمع تتغيّر وتتطور، وما دامت الشريعة صالحة لكلّ زمان ومكان.[1]

---

١. القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية*: ١١ ـ ١٣.

ألف) تطوّر مفهوم الاجتهاد السني ومجالاته

ومثلما مرّ الفقه بأطوار متعددة، فكذلك تطوّر معنى الاجتهاد ومرّ بأكثر من معنى وتوسع في ذلك، ونجد أنّ بدايات استعمال كلمة الاجتهاد عند أهل السنّة، كانت منحصرة في معنى القياس، أو ما يقابله من المصالح المرسلة ونحوها، فكان يطلق فقط على عملية استنباط الحكم وفق تلك الآليات، في خصوص الموارد التي يرى الفقيه أنّه لا نص فيها، فيكون مجاله هو الموارد التي يتعرض لها الفقيه ولا نص صريح أو ظاهر فيها، وبهذا المعنى يكون مصدراً من مصادر التشريع في مقابل المصادر الأُخرى، وهذا يعني أنّ استنباط الأحكام من المصادر الأساسيّة ـ كالكتاب والسنة والإجماع ـ لا يكون من الاجتهاد، وهذا هو رأي مثل الشافعي الذي كان يرى أنّ الاجتهاد والقياس اسمان لمعنى واحد.[1]

وربّما كان هذا المعنى الضيق من الاجتهاد ينطلق من بعض الروايات التي كانت قد أسست له، من قبيل ما رواه الترمذي عن معاذ: من أنّ رسول الله ﷺ كان قد بعثه إلى اليمن: فقال: كيف تقضي؟ فقال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإنّ لم يكن في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله، قال: فإنّ لم يكن في سنة رسول الله، قال: أجتهد رأيي. قال: الحمد لله الذي وفق رسول الله.[2]

ولم يكن لهذا النوع من الاجتهاد عند الباحثين من علماء أهل السنّة اتفاق في تحديد هويته ومعناه، فهو تارة يطلق ويراد به القياس، وتارة خصوص الرأي الذي هو أعم من القياس، وثالثة يراد به الاستحسان، لكن يغلب الظن ـ من خلال التتبع ـ أنّ الاجتهاد بالمعنى الضيق لا يعدو الرأي، وأمّا المعاني الأُخرى، فهي مصاديق له، وقد وقع الاشتباه؛ نتيجةً للاختلاط في استعماله بين المفهوم والمصداق.[3]

---

١. عبد المؤمن الحنبلي، *تيسير الوصول إلى قواعد الأُصول*: ٣١٣؛ وانظر: *الرسالة للشافعي*: ٤٧٧.

٢. الترمذي، *سنن الترمذي*: ٣٩٤/٢. وهذا الحديث ضعفه الألباني: أُنظر: *ضعيف الترمذي*: ١٥٤.

٣. أُنظر: الحكيم، محمد تقي، *الأُصول العامة للفقه المقارن*: ٥٦١.

وعلى أيّ حال، فإنّ الاجتهاد بهذا المعنى قد استمر تقريباً من القرن الأول حتى بدايات القرن الخامس، فحينما كان يطلق الاجتهاد في تلك الفترة كان يقصد به هذا المعنى.

وهذا المعنى من الاجتهاد كان يدور فقط في دائرة فقه أهل السنّة، أمّا الشيعة، فكانت على طرفي نقيض معه؛ لأنّهم يرون أنّه يمثّل التفكير الشخصي والذوقي غير الخاضع لموازين علمية شرعية صحيحة، فالفقيه السني حيث لا يجد النص يرجع إلى تفكيره الخاص ويستلهمه، ويبني على ما يرجّح في فكره الشخصي من تشريع؛[1] لذلك كانوا يرفضون هذا النوع من الاجتهاد ويذمونه ذماً شديداً، وقد نقلوا عشرات الروايات الصادرة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في ذمّه والنهي عنه.

ومع مرور الزمن تطوّر مفهوم الاجتهاد عند أهل السنّة، واتّسعت مجالاته بعد أن كانت منحصرة فيما لا نص فيه، وباتت تشمل فقه النص أيضاً، فظهرت محاولات كثيرة للاستدلال على الأحكام، سواء بالقرآن، أم الأحاديث، أم الإجماع، أم سيرة الصحابة.

وقد صرّح الغزالي المتوفّى سنة ٥٠٥ هـ بأنّ لفظ الاجتهاد في عرف العلماء هو: طلب العلم بالحكم الشرعي، قال:

> صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة.[2]

وهكذا ظهر مفهوم الاجتهاد عند الآمدي،[3] والبيضاوي،[4] وغيرهما من المتأخرين. ويمكن القول إنّ هذه المرحلة تمثّل بدايات انتعاش دور الاجتهاد واشتهاره في الفقه السني.

---

١. الصدر، محمد باقر، *دروس علم الأصول*: ٤٦/١.

٢. الغزالي، محمد بن محمد، *المستصفى*: ٣٤٢.

٣. الآمدي، علي بن محمد، *الإحكام في أصول الأحكام*: ١٦٢/٤.

٤. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، *نهاية السؤل شرح منهاج الوصول* للبيضاوي: ٣٩٤.

ولكن هذا المفهوم الواسع للاجتهاد لم يمارس عملياً بعد عصر الأئمة الأربعة، وحصل أن ساد الفقه السني فترة من السبات والتقليد استمرت حتى القرن الثالث عشر الهجري، فلم يكن هناك شخص حقق رتبة الاجتهاد كما يخبرنا الغزالي المتوفى (٥٠٥ هـ) في سياق ذكره شرائط المناظر:

> فأمّا من ليس له رتبة الاجتهاد، وهو حكم كلّ أهل العصر، وإنّما يفتي فيما يسأل عنه ناقلاً عن مذهب صاحبه، فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يجز له أن يتركه، فأيّ فائدة له في المناظرة ومذهبه معلوم، وليس له الفتوى بغيره.[١]

ويطلق الباحثون على هذه الفترة بفترة الجمود والركود الفقهي؛ حيث خفتت همة العلماء والفقهاء، فكان كلّ جهدهم ومقصدهم الأسمى، هو أتباعهم لأئمة المذاهب، ولم يكن في هذه الفترة اجتهاد بالمعنى المتعارف، بل فيه تقليد لآراء معينة واجتهاد في حدود تلك الآراء، وقد كان لهذا التوقف أسبابه وعوامله التي لا داعي لذكرها.[٢]

وقد انعكست فترة الجمود التي مرّ بها الفقه السني على الفقه الشيعي، الذي كان يسير موازياً معه، فقد خسر الفقه الشيعي ـ كما يعتقد الصدر ـ أحد أهم عناصر الإثارة والإثراء المتمثّل في الفكر العلمي السني؛ لأنّ البحث الأُصولي في النطاق السني ونموه وفقاً لأصول مذهبهم، كان حافزاً باستمرار للمفكرين من فقهاء الإمامية لدراسة تلك البحوث في الإطار الإمامي، ووضع النظريات التي تتفق معه في كلّ ما يثيره البحث السني من مسائل ومشاكل، والاعتراض على الحلول المقترحة لها من قبل الآخرين.[٣]

وبعد عصور التقليد المظلمة بدأ الحال يتغيّر في أواخر القرن الثالث عشر

---

١. الغزالي، محمد بن محمد، *إحياء علوم الدين*: ٤٣/١.

٢. نصر فريد، *المدخل الوسيط لدراسة الشريعة*: ١٣٣.

٣. الصدر، محمد باقر، *معالم الأُصول*: ٦٧ ـ ٧١.

الهجري، فطفق التغيير يتزايد على مرّ الأيام، وينتقل من حسن إلى أحسن ـ كما يرى الشلبي ـ فأصبح الفقه بذلك التغيير في نهضةٍ، وبدأ يسترد مكانته الأُولى، فخطا خطوات في طريق التخلص من الجمود.[١]

ولا شك، فإنّ هذه النهضة لم تأت من فراغ، بل جاءت نتيجة التطوّر الحياتي والتعقيد الذي حصل على صعيد المشاكل الاجتماعية، التي كانت بحاجة ماسة إلى حلول فقهية واضحة.

ويمكن القول أنّ جذور هذه النهضة كان بظهور مجلة الأحكام العدلية، وهي مجلة ظهرت في أواخر القرن الثالث عشر الهجري حينما أُنشئت المحاكم النظامية في تركيا، ونتيجة الاختلاف الواسع في الآراء الفقهية وكثرتها؛ ولكون القضاة لم يكونوا فقهاء شرعيين يملكون القدرة الفائقة على التميز بين هذه الآراء واستخراج المناسب منها للوقائع القضائية، فكان لابدّ من معالجة تلك المشكلة، فتشكلت حينئذٍ لجنة ضمت كبار العلماء المشهورين، وأخذوا على عاتقهم وضع مجموعة من الأحكام التي تعالج المسائل في دائرة المعاملات، وفي سنة ١٢٩٣هـ تمّ كتابة ما يقارب: ١٨٥١ مادة منتقاة من فقه المعاملات الحنفي، وعرفت هذه المجموعة باسم: «المجلة العدلية»،[٢] وتعتبر هذه المجلة أول عمل علمي في مجال تقنين الفقه،[٣] الذي يعتبر من أهم مظاهر المرحلة الجديدة.

كما امتاز هذا العصر بكثرة التدوين والموسوعات، وأضحى اجتهاد الفقيه مقتصراً على المزج بين الآراء الفقهية واختيار الآراء وفق المصالح والضرورات.

---

١. شلبي، محمد مصطفى، *المدخل في التعريف بالفقه*: ١١٤.

٢. المصدر السابق: ١١٧.

٣. الدسوقي، محمد، *مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي*: ٢١٧. والتقنين الفقهي يعني: جمع القوانين الخاصة بفرع من فروع القانون بعد تبويبها وترتيبها وإزالة ما قد يكون بينها من تناقض وغموض، ووضع ذلك في مدونة واحدة، ثم إصدارها في شكل قانون تفرضه الدولة. أُنظر: المصدر نفسه: ٢١٦.

وأيضاً برزت النزعة إلى الاجتهاد الجماعي وترك الاجتهاد الفردي الذي يراه بعضٌ أنّه غالباً ما يفضي إلى فوضى في الفتوى، وذلك من خلال إنشاء تجمعات فقهية تأخذ على مسؤوليتها إخضاع كلّ المستجدات والنوازل للشريعة الإسلامية:

يقول خلاف[1]:

> الذين لهم الاجتهاد بالرأي هم الجماعة التشريعية الذين توافرت في كلّ فرد واحد منهم المؤهلات الاجتهادية التي قررها علماء الشرع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفرد مهما أوتي من المواهب واستكمل من المؤهلات؛ لأنّ التاريخ أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي، كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي.[2]

ويمكن القول: إن الاجتهاد السني في الوقت الحاضر قد انحصر مجاله فيما لم تتناوله النصوص بأسلوب مباشر، ولم يرد فيها نص خاص، لكن وفق آليات جديدة تحكمها روح الشريعة والمقاصد الكليّة والقواعد العامّة.

وبعبارة أُخرى: تركز الاجتهاد المعاصر عند أهل السنة في المستجدات من المسائل، سواء على المستوى الجزئي كفوائد البنوك، نقل الأعضاء، التأمين على الحياة، زكاة المستغلات،[3] أم على المستوى الكلي كدور الدولة في مجال الاقتصاد.

---

١. عالم سني مصري مشهور، يعتبر مجدداً، ومن روّاد الدراسات الفقهية المعاصرة، له مؤلفات كثيرة في الفقه والأُصول. توفّي سنة ١٣٧٥هـأنظر: وكيبيديا الموسوعة الحرة.

٢. عبد الوهاب خلاف، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ١٣.

٣. عرّفها يوسف القرضاوي بأنّها: «الأموال التي لا تجب الزكاة في عينها، ولم تتّخذ للتجارة، ولكنّها تتّخذ للنماء، فتغل لأصحابها فائدةً وكسبًا بواسطة تأجير عينها، أو بيع ما يحصل من إنتاجها.. مثل الدور والدواب التي تكرى بأجرة معينة، والحلي الذي يكرى وغيره، وفي عصرنا يتمثّل في العمارات ووسائل النقل وغيرها...وأهم منها الآن المصانع التي تنتج ويُباع إنتاجها في الأسواق» *فقه الزكاة*: ٤٥٨/١.

وأمسى دور المجتهد ـ في غير دائرة المستجدات ـ موقوفاً على الانتقاء من بين الآراء القديمة رأيًا يكون أصلح أو أوفق، ولو كان مرجوحًا في نظر أهل الترجيح من القدماء.

وبهذا يُحرم المجتهد المعاصر من أن يصل إلى رأي لم يقل به الأقدمون ولو مع توفر مستنده الشرعي في هذا الاجتهاد.

فإذا كانت للقدماء أربعة آراء في مسألة، فليس له الاجتهاد في إبداء رأي جديد لم يقل به أحد من قبله؛ بذريعة أنّ الآراء القديمة قد استنفدت بالقسمة العقلية جميع الاحتمالات.

وهذا في الحقيقة عودة مرة أُخرى للاجتهاد بمعناه الضيق ـ بوجه آخر ـ وهو العمل بالرأي، لكن هذه المرّة بثوب جديد، ووفق آليات وضوابط، تجعله يدور في إطار الشريعة، ولا يخرج عنها.

ويعرّفه لنا بلباسه الجديد الشيخ عبد الوهاب في كتابه *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*:

> الاجتهاد بالرأي: هو بذل الجهد للتوصّل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها للاستنباط بها فيما لا نص فيه... أمّا الرأي ـ أي التفكير بغير الطرق التي مهّدها الشارع ـ فهذا في الغالب يكون تفكيراً بالهوى وقريباً من الزلل، وهذا هو الرأي المذموم.[1]

ويتابعه القرضاوي:

> أما الاجتهاد بالرأي قبل البحث عن النص فهو خطأ، والخطأ الأكبر منه أن تدع النص المعصوم، وتجري وراء الرأي الذي لا عصمة له؛ ولهذا قالوا: لا اجتهاد مع النص.[2]

---

١. المصدر نفسه: ٧ ـ ٨.

٢. القرضاوي، يوسف، *الاجتهاد في الشريعة*: ١٣٩.

ب) شروط الاجتهاد المعاصر عند أهل السنّة

وحاصل الشروط لصحّة العمل بالرأي الحديث:

أوّلاً: أن تكون آلياته بما هدى الشارع إليها، ويقف على رأسها القياس، ثم الاستحسان والاستصلاح ونحوها، وسوف يأتي الكلام عن هذه الوسائل مفصلاً عندما نبحث وسائل وآليات ملء منطقة الفراغ عند أهل السنّة، في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

والقياس يعتبر من أهم أُصول الاستنباط عندهم ـ وسوف يأتي بحثه مفصلاً لاحقاً ـ وقد عرّفوه بأنّه إلحاق أمر بآخر في الحكم لاتّحاد بينهما في العلة، وهو عند الشيعة مما يمنع الأخذ به والاعتماد عليه في استنباط الحكم، وظواهر القرآن نهت عنه، ونصوص أئمة أهل البيت ردعت عنه.[١]

وثانياً: أن تكون تلك الآليات والوسائل بعد تفحص النصوص في الكتاب والسنّة.

وثالثاً: ألا يمارس هذا النوع من الاجتهاد في الإطار الفردي، فلا يحق لأيّ مجتهد مهما بلغت مؤهلاته أن يستنبط حكماً، من دون أن يوافقه مجموعة من العلماء في الاجتهاد الجماعي.

ج) الاجتهاد الجماعي

لم تكن فكرة الاجتهاد الجماعي والدعوة له مقتصرة على علماء أهل السنة ومفكريهم، بل شاركهم في ذلك نخبة من علماء الشيعة، وربّما سبقوهم في ذلك.

وهي فكرة معاصرة برزت في العصر الحديث، وحظيت باهتمام كبير من قبل الباحثين والمفكرين، ويعدُّ افضل من تناول الجتهاد الجماعي، وبيّن

---

١. شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد*: ٥٦.

ضرورته هو الد كتور شعبان محمد إسماعيل، فقد قدّم عرضا تحليلياً موسّعاً في هذا الموضوع في كتابه: *الاجتهاد الجماعي ودور المجاميع الفقهية في تطبيقه*، وخلص إلى أنّ الاجتهاد الجماعي بات ضرورة ملحة يفرضها واقع اليوم وتحوّلاته الراهنة، وأنّ الفقه الفردي غير قادر على إيجاد الحلول لما يتعلق بجمهور الناس، ويتسم بسمة العموم، ولم يتقدم له نظير في أبواب الفقه، أو اتّسم ببعض السمات التي تغيّر وصفه، فهذا لا يكفي فيه رأى الفرد، بل لابدّ فيه من الاجتهاد الجماعي؛ لأنّه يكون أقرب إلى الصواب، وأبعد عن اختلاف الآراء، وإيقاع الأمة في حيرة من أمرها.[١]

والاجتهاد الجماعي له نحوان: فهو إما أن يكون بمعنى التعاون الفكري بين الفقهاء في ممارسة الاجتهاد في خصوص مسألة فقهية ما؛ لكي يتمّ التمكّن من معرفة حكمها الشرعي على أتقن وجه، وهذا هو تعبير آخر عن شورى الفقهاء، فتكون فتوى واحدة صادرة لكنها عن مجموعة من الفقهاء، ويتيح هذا النحو من الاجتهاد الاستعانة بخبراء متخصصين في مجالات الحياة كافة؛ للاستفادة منهم في فهم جوانب موضوع المسألة الفقهية بشكل يستطيع معه الفقهاء من الإفتاء بسهولة، بعد تشخيص الموضوع، وقد تحقق عملياً هذا الأُسلوب من الاجتهاد ـ وإن كان مجاله الأحكام الحكومية ـ حينما أصدر المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية المعاصرة، قراراً بتأسيس هيئة فقهية تضمّ عدداً من كبار الفقهاء، وأوكلت لهم مهمة الإجابة عن المسائل الفقهية التي تفرضها التحوّلات المعرفية والتطوّرات الزمانية والمكانية.[٢]

---

١. أُنظر: شعبان محمد إسماعيل: *الاجتهاد الجماعي*: ١١٩.

٢. أُنظر: الباقري، جعفر، *ثوابت ومتغيرات الحوزة العلمية*: ٩٣ ـ ٩٤. وبحسب اطلاعي، فإنّ كيفية ذلك: بأن يقدم مجموعة من الفقهاء البارزين اقتراحاتهم مكتوبة للمرشد الأعلى، وهو من له الحق في أن يفتي بالمسألة.

وإما أن يكون الاجتهاد الجماعي بمعنى التخصص في الأبواب الفقهية، وتوزّع مجالات الاجتهاد بين مجموعة من الفقهاء، لكلّ منهم مجال خاص في الاستنباط لا يتعداه، ويعبّر عنه بالاجتهاد التخصصي. وهذا النمط من الاجتهاد كان يمثّل رغبةً عند كثيرٍ من علماء الشيعة البارزين أمثال: الشيخ عبد الكريم الحائري الذي يعتبر مؤسس حوزة قم الحديثة، فقد كان من الأوائل الذين دعوا إلى التجزئ في الاجتهاد، وإن كانت دعوته جاءت اقتراحاً وعلى مستوى لا يصل إلى درجة الضرورة الملحة:

يقول الحائري المتوفَّى سنة ١٣٥٥ هـ. ـ بحسب ما نقل عنه المطهري:

> ما من ضرورة تدعو أن يقلد الناس شخصاً واحداً في جميع المسائل، بل الأفضل أن يقسم الفقه إلى أقسام تخصصية: أي لكلّ عالم تخصص، ويقلده الناس في تخصصه.

وقد لاقى هذا الاقتراح استحساناً من المطهري، بل وجده من الضروريات؛ توافقاً مع تطور الفقه وتقدمه، فقال:

> هذا اقتراح جيد، وأضيف: إنّ الحاجة ماسة إلى تقسيم العمل في الفقه وضرورة إيجاد فروع تخصصية في الفقه، وعلى الفقهاء في هذه الظروف السائدة أن يقفوا في طريق تكامل الفقه وتطوره.

ثم قال: إنّ العلوم تنمو تدريجياً حتى تصل مرحلة لا يكون بمقدور الفرد الواحد الإحاطة بها من جميع جوانبها، فتأتي ضرورة التقسيم إلى فروع للتخصص.

ثم يقول: وأعتقد من الخير أن يقال: إنّه بعد أن ظهرت الفروع التخصصية في جميع علوم الدنيا، ظهر أمر مهم، وهو ضرورة التعاون الفكري بين العلماء والمنظرين، ففي عالم اليوم لم يعد لفكر الفرد وللتفكير الفردي قيمة تذكر، والعمل الفردي لا يوصل إلى نتيجة.

ولم يخف المطهري رغبته في إنشاء مجمع علمي للفقهاء، قال:

فلو أنشئ مجمع علمي للفقهاء وتحقق مبدأ تبادل وجهات النظر، فإنّ ذلك ـ فضلاً عن أنّه يؤدّي إلى تكامل الفقه وتطوره ـ يزيل كثيراً من الخلافات في الفتاوى.[1]

وفي أيامنا هذه يعدّ السيد الخامنئي مرشد الجمهورية الإسلامية في طليعة مَن أيّدوا اقتراح التخصص، مؤكداً في الوقت نفسه على أن يتخذ هذا التخصص طابعاً جدياً في الحوزة، ومعللاً ذلك؛ بأنّ المعاملات والعبادات وغيرها وإن كانت مرتبطة ببعضها، لكنها أبواب متعددة يمكن أن يتخصص الفقيه في أحدها.[2]

وتبرز أهمية التخصص الاجتهادي ـ كما يرى بعض الباحثين ـ مع حدوث التوسع الأفقي والعمودي للمسائل الفقهية[3] الذي شمل جميع أعمال المكلفين وشؤونهم العبادية وغيرها: الشخصية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والتي كلّ منها بحاجة إلى تشريع خاص بها. ومع ما يواجه الفقه الشيعي من كم هائل من المشاكل والاستفهامات المستحدثة في مجالات الحقوق والاقتصاد والقضاء والطب والسياسة، وهناك آلاف الأسئلة تنتظر الأجوبة المناسبة والعملية.... وانطلاقاً من قناعتنا بأنّ فقهنا الذي يستلهم مصادره من الوحي لهو قادر حتماً على الإجابة عن الأسئلة الكبيرة وفك العقد الكثيرة على اختلافها، قال: فلا نرى والحال هذه سبيلاً للخروج من هذا الكم الهائل المتراكم إلا بالنهج المتجزئ في الاجتهاد، وذلك عبر تقسيم الاختصاصات الاجتهادية: أي ما يسمّى بالاجتهاد الجماعي المطلق، وهو ما يسمّى المرجعية المؤسسة.[4]

---

١. مطهري، مرتضى، *الاجتهاد في الإسلام*: ٧/١٢٧ ـ ١٣١.

٢. أُنظر: مجلة حوزة، العدد رقم ٤٦، ص٣٢.

٣. التوسع الأفقي في الحياة، فأخذت تتجه إلى أنماط متطورة في جميع المجالات، وبالتالي يستدعي هذا توسعاً فقهياً يستوعب كلّ تلك الأنماط، والتوسع العمودي: يتمثّل في تطوّر البحوث الفقهية وتراكمها.

٤. فيض، علي رضا، *الفقه والاجتهاد*: ١٤٦ ـ ١٤٧.

ولكن مع تلك الأهمية اصطدمت فكرة الاجتهاد الجماعي بمعناه الأول ببعض المشكلات، أبرزها: حالة اختلاف المجتهدين في مسألة ما، وعدم وجود دليل على حجية رأي الأكثرية. وأمّا النمط الثاني، فهو وإن كان مقبولاً، لكن إلى الآن لم يحظ بممارسات تطبيقية واضحة، بل بقي مجرد اقتراح يأمل الكثيرون في تحقيقه عملياً.

وما أريد أن أخلص له من هذه المقارنة السريعة، أنّ السنّة والشيعة يسيران ضمن خطين متقاربين فيما يتعلق في منهجية الفقه في معالجة القضايا التي تمس الفرد والمجتمع.

ثانياً: حركة الاجتهاد عند الشيعة

ألف) تطوّر الاجتهاد الشيعي ومجالاته

كما تحدّثنا عن الاجتهاد السني ومراحل تطوره لا بأس بالحديث عن الاجتهاد الشيعي الإمامي وتطوره، فنقول: حيث إنّ المذهب السني يعتقد أنّ عصر النص قد انتهى بوفاة النبيّ ﷺ، لذلك عند دخول القرن الثاني الهجري، كان الفقه السني قد ابتعد عن عصر النصوص كثيراً، فأمست هناك صعوبات كبيرة في عملية الاستنباط، حتى بات من الضروري وضع قواعد عامّة تشبع الاستنباط الفقهي، وتؤسس أطره وتسهل صياغة الفتوى.

وأمّا الشيعة، فحيث إنّهم يعتقدون أنّ عصر النص لم ينقطع بوفاة النبيّ ﷺ ـ بخلاف انقطاع الوحي ـ بل امتد عصر النص بعده من خلال حضور الإمام الذي يعدّ امتداداً لوظائف النبيّ ﷺ؛ لذلك لم تكن عندهم هناك حاجة كبيرة للاستنباط والاجتهاد.

ونظراً لما مرّ به مصطلح الاجتهاد من اختلاطه بالقياس والرأي، فقد كان الشيعة يتجنبون التعبير بـ(الاجتهاد) فترة ليست بالقصيرة، استمرت إلى أواسط القرن السابع

الهجري؛ بسبب رمزيته ومساواته عندهم للرأي والقياس، كما مرّ سابقاً.

قال الشيخ الطوسي: (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ): وأما القياس والاجتهاد، فعندنا أنّهما ليسا بدليلين، بل محظور استعمالهما.[١]

ويعدّ المحقق الحلي المتوفّى: (٦٧٦هـ) أول من أطلق مصطلح الاجتهاد على استخراج الأحكام في كتابه *معارج الوصول إلى علم الأصول*.[٢]

وقد كان الفقه عند الإمامية في القرون الثلاثة الأُولى محصوراً فيما روي عن الأئمة من الأحاديث والفتاوى، مع ما فيها من معالم ونماذج من الاستدلال والاستشهاد بالكتاب والسنة، فلم يكن هناك اجتهاد بالمعنى المصطلح المعاصر.

وما فتئ على هذا الحال حتى أوائل القرن الرابع الهجري، عندما انقطع عصر النص عندهم بحدوث الغيبة الكبرى للإمام في ٣٢٩ هـ فكانت آنذاك لهم مجاميع من الأحاديث الفقهية، منقولة بأسانيد عن الأئمة، وهي قسمان: الأول: الأصول: ويقصد بها ما رواه الراوي عن الإمام مباشرة، أو بواسطة واحدة، وقيل: إنّ عددها أربعمائة أصل.[٣]

والقسم الآخر ما يسمّى بالجوامع الحديثية، وهي التي جمعت وحوت ما كان في تلك الأُصول، مضافاً لقليل من الشرح والبيان والاحتجاج.

وهذه المرحلة يمكن أن يصطلح عليها بالفقه الروائي، بمعنى أنّ الأحكام الفقهية تفهم من نفس الروايات وخلت عن الفتاوى، أو أيّ استدلال فقهي.

---

١. الطوسي، محمد بن الحسن، *عدة الأُصول*: ٨/١

٢. الأنصاري، محمد علي، *الموسوعة الفقهية الميسرة*: ٤٦٧/١.

٣. والأصل يفترق عن الكتاب: فالأحاديث المجموعة فيه مأخوذة عن المعصوم، أو عن الراوي: وأمّا الكتاب، فتكون أحاديثه مأخوذة من الأصل. فالأصل بتعبير آخر: هو مجمع الأحاديث غير المنتزع من غيره مع كونه معتمداً، والكتاب أعم. أُنظر: النراقي، أحمد بن محمد، *عوائد الأيام*: ٥٩٤.

ثم انتقل الفقه الشيعي من مرحلة الفقه الروائي على يد ابن بابويه القمي ٣٢٩ هـ إلى فقه يقوم على تجريد ألفاظ الروايات وحذف أسانيدها، فعُرض الفقه في صورة متن فقهي مستخرج من الروايات مع الحفاظ على ألفاظها قدر المستطاع.

ويسمّى هذا النوع من الفقه: «مجرد الفقه»أو «الفقه المنصوص». فهذا يُعَدُّ أول تحوّل في الفقه الإمامي.[1]

ثم في القرن الرابع حدث التطوّر والانتقال إلى الفقه الاستدلالي، وكان ذلك على يد ابن الجنيد الإسكافي (ت ٣٨١ هـ)، فألّف كتباً استدلالية في الفقه الإمامي، منها: *تهذيب الشيعة*، ولكن لم تصل كتبه إلا بعض الفتاوى المتفرقة.

وقد نسب إلى ابن جنيد العمل بالقياس، وهو ما يفسر إهمال كتبه وتراثه، وحينئذ قام تلميذه الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ) أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، بتأليف الفقه والأُصول بنفس الأُسلوب الاستدلالي لكن مع الاحتراز الشديد عن القياس.

ولا يبعد القول إنّ الاجتهاد ـ كممارسة فعلية ـ قد بدأ عند الشيعة في زمان الشيخ المفيد في كتابه *المقنعة*، ولم يكن قبل ذلك إلا بنحو بدائي بسيط.

وتبع المفيدَ أصحابُه في هذه الطريقة، ولاسيّما الشريف المرتضى الملقب بعلم الهدى (ت٤٣٦هـ) وأبو جعفر الطوسي، وعلى يديهما انتقل الفكر الفقهي الشيعي من مرحلة الاقتصار على أُصول المسائل والجمود على صيغ الروايات، إلى مرحلة التفريع وتطبيق القواعد.

وقد ترك الطوسي (ت٤٦٠ هـ) تراثاً ضخماً في الأُصول يتمثّل في كتابه *العدة*، وتراثاً في التطبيق الفقهي يتمثّل في كتابه *المبسوط* الذي يُعَدُّ أول كتاب في الفقه التفريعي عند الإمامية.

---

١. واعظ زاده الخراساني، مجلة رسالة التقريب، *الاجتهاد عند الشيعة الإمامية*، العدد ٢٦ سنة ١٤٢٠هـ.

وكتاب *المبسوط* هذا، كان محاولة ناجحة وعظيمة في مقاييس التطوّر العلمي لنقل البحث الفقهي من نطاقه الضيق المحدود في أُصول المسائل إلى نطاق واسع، يمارس الفقيه فيه التفريع والتفصيل والمقارنة بين الأحكام، وتطبيق القواعد العامّة، ويتتبع أحكام مختلف الحوادث والفروض على ضوء المعطيات المباشرة للنصوص.[١]

وبعد النضج والرشد الاجتهادي الذي حصل في زمان الشيخ الطوسي، يمكن القول: إنّ الفقه والاجتهاد قد مرّ بمرحلة جمود شبيهة بفترة الجمود السنية، استمرت طيلة قرن من الزمان، فما خلفه الطوسي وزرعه من التراث العظيم قد توقف عن النمو بعد وفاته في المجالين الأُصولي والفقهي على السواء، وربما يعزى السبب في هذا الركود إلى القدسية التي حظي بها الطوسي، والتي قد رفعته عن مستوى النقد، وجعلت من آرائه ونظرياته شيئاً مقدساً لا يمكن أن ينال باعتراض، أو يخضع لتمحيص.[٢]

ثم ما لبث النشاط الفكري الشيعي أن خرج عن دور توقفه النسبي، وذلك على يد الفقيه محمد بن أحمد بن إدريس المتوفّى سنة (٥٩٨) هـ؛ إذ بث هذا الفقيه روحاً جديدة في الفقه، فجاء كتابه الفقهي المعروف بـ (*السرائر*)؛ علامةً على بلوغ الفكر العلمي في مدرسة الشيخ الطوسي إلى مستوى التفاعل مع أفكاره، بل ونقدها وتمحيصها.

وقد أخذت الحركة العلمية تنشط رويداً رويداً في عصر ابن إدريس، وتنمو وتتسع وتزداد ثراءً عبر الأجيال، حتى برز فيها نوابغ كبار صنفوا في الأُصول والفقه، وأجادوا وأبدعوا، مثل صاحب كتاب *الشرائع*، المحقق الحلي المتوفّى سنة (٦٧٦ هـ)، والذي أصبح كتابه فيما بعد محوراً للبحث والتعليق والتدريس.

---

١. الصدر، محمد باقر، *المعالم الجديدة للأُصول*: ٦٠.

٢. المصدر نفسه.

وهكذا أخذت مجالات البحث الفقهي والأُصولي تسير بنفس وتيرة النمو والإبداع حتى أواخر القرن العاشر، وبدايات القرن الحادي عشر، عندما برز فيه المحدث الأسترآبادي (ت١٠٣٦هـ) زعيم الفرقة الإخبارية، التي أولت اهتماماً منقطع النظير بالروايات والأخبار، وفي الوقت ذاته ترفض الفكر الأُصولي، والدور الذي يلعبه العقل في علم الأُصول.

فاتّجه الفقه الشيعي حينها ـ بنزعته الروائية ـ اتّجاهاً فاعلاً إلى جمع الأحاديث وتأليف الموسوعات الضخمة في الروايات والأخبار، مما عزّز كثيراً عملية الاستنباط والاجتهاد.

ثم جاءت مرحلة الفقيه الوحيد البهبهاني(١١١٨ ـ ١٢٠٨هـ) الذي أوجد حركة فقهية واسعة متكاملة في جميع الأبعاد بلغت قمتها، وكان البهبهاني محوراً لهذا التكامل في الأبحاث الفقهية، بما له من آراء ونظريات معمقة ومتكاملة، تطور معها آليات الاجتهاد ووسائله ورشده.

فقد تجدد على يديه النظر والبحث في أُصول معرفة الرجال والإسناد، فأخرجها عن أُسلوبها ومنهجها التقليدي إلى أسلوب تحقيقي متحرّر، صحّح بها كثيراً من رواياتٍ كانت قواعد لأمهات المسائل والأبحاث الفقهية في مختلف أبوابها، وقد استمرّت هذه الحركة الفقهية بهذا الأُسلوب والمنهج تنمو وتتّسع إلى يومنا هذا.

ويتضح بهذا العرض الموجز أنّ الاجتهاد في الفقه الشيعي لم يغلق بابه تماماً في مرحلة من مراحله، وهذا ما يفسر القول الشائع من أنّ الاجتهاد عند السنة قد أغلق بابه، بينما هو مفتوح على أوسع أبوابه في الفقه الشيعي.

لكن ذكرنا سابقاً أنّ الفقه السني لم يوصد بابه مطلقاً، بل عاود ممارسة الاجتهاد في الوقت المعاصر بآليات جديدة تنسجم مع مرحلة العصر، وأنّ مجالات الاجتهاد المعاصر اتّخذت صوراً تجسدت في المستجدات والنوازل،

وفي مزج الآراء الفقهية للعلماء السابقين، وانتخاب ألْيَقَها بما يناسب مصلحة المسلم في الوقت المعاصر.

أمّا مجال الاجتهاد المعاصر عند الشيعة، فلم يتركز في المستجدات والمستحدثات كما عند أهل السنّة، بل تركز على استنباط الأحكام في ضوء الأدلة والنصوص في الكتاب والسنة، والمستحدثات تقع في ضمن هذه الدائرة. وبعبارة أُخرى: عمل الفقيه الشيعي يكون في استخراج القوانين والأحكام من فضاءات القرآن والروايات بغض النظر عن الوقائع والحوادث، فلا مانع من تناول مسألة فقهية أشبعها الفقهاء بحثاً وتفصيلاً، وكانت لهم فيها آراء متعددة ما دامت هذه المسألة وردت في ضمن المصادر التشريعية، فالاجتهاد عندهم ينصب على فهم النصّ واستخراج ما يمكن استخراجه من أحكام، وكذلك ينصب على تطبيق ذلك النص على موارده ومصاديقه.

وقد تتجاوز عمليات الاستنباط عندهم النصوص إلى اكتشاف موارد التطبيق، وهو ما يطلق عليه التفريع على الأُصول، على أساس ضوابط علمية رصينة، يكون للعرف دور مهم فيها، وكذلك الأُصول العقلية المنطقية المتداولة في عملية التشريع ونحوها.

وهذا التفريع في واقعه يعالج الوقائع التي خلت من النصوص بخصوصها، فيكون دور المجتهد بإرجاعها إلى النصوص الأصلية التي نصت عليها الشريعة، وفق الموازين والضوابط الشرعية، فيكون عندئذ مجال الاجتهاد شامل ـ أيضاً ـ للوقائع التي خلت من النصوص المباشرة.

وهكذا يشكل الشيعة علامة فارقة مع الفقه السني، فالمجتهد له دور واسع في إبداء رأيه في أيّ واقعة لم يقم عليها نص صريح وقطعي ما دام يمتلك الدليل على ذلك، بخلاف دور المجتهد السني المعاصر كما ذكرنا سابقاً.

وليس صحيحاً أن يقال إنّ الشيعة لا يفترقون عن السنّة في طبيعة

الاجتهاد، فإنّهم في اجتهادهم هذا يدورون في ضمن المذهب الشيعي وأئمته الاثني عشر، كما أنّ السنّة يدورون في فضاء الأئمة الأربعة، ولا يخرجون في اجتهاداتهم عنهم؛ وذلك لأنّ الشيعة يعتقدون أنّ الأئمة معصومون في قولهم[١] بأدلة ثابتة عندهم، وأنّهم يبلّغون عن النبيّ ﷺ، ويقدّمون التطبيقات الصحيحة التي لا يشوبها الخطأ للشريعة الإسلامية، فهم ليسوا مجتهدين كحال الأئمة الأربعة.

ثم إنّنا في أطروحتنا هذه ندّعي أنّ مجال الاجتهاد عند الشيعة لا ينحصر في نطاق التشريع المنصوص، المنحصر بالأدلّة الشرعية التي نصبها الشارع للدلالة على الأحكام الكلية، بل هناك مجال آخر يقع في نطاق الفراغ التشريعي، وهذا ما سوف نتكلم فيه لاحقاً عن حقيقة الفراغ التشريعي ومجالاته، وهل ينضوي هذا النوع من الاجتهاد تحت لواء التفريع، أم أنّه يواجه اعتراضات معينة، هذا؟

وما دمنا ذكرنا خلو النص من بعض الوقائع لا بأس بالتعرّض لمصطلح ما لا نص فيه، فهو لم يتم تناوله بشكل كبير ومفصل في الأبحاث الشيعية. نعم، هو متناثر في جملة من بحوثهم، سواء الفقهية أم الأُصولية، والهدف من بحثه هو بيان أنّ الاصطلاح، بما يحمل من معنى، له وجود عند الطرفين، الشيعية والسنية، بنحو يسير من الاختلاف.

ب) ما لا نص فيه في المذهب الشيعي

برغم أنّ المخزون التشريعي يتسم بالثراء الذي منحه القدرة على احتواء الوقائع الحياتية، إلّا أنّ تنوع مجالات الحياة والتحولات الزمانية والمكانية التي اتّخذت طابعاً متسارعاً، بل ومحدودية الدلالات لكثير من النصوص

---

١. بل في أفعالهم وسكوتهم.

وآليات فهمها قد حال دون تغطية ذلك المخزون وتلك النصوص مباشرة لوقائع معينة، وتسمّى تلك المساحات، ما لا نصّ فيه.

وهذه الوقائع التي لم يرد فيها نص بخصوصها يمكن تقسيمها إلى عدّة أقسام:

الأوّل: الوقائع التي تبدو بحسب ظاهرها أنّه لم يرد نص شرعي بخصوصها، إلّا أنّه بحسب الواقع يمكن دخولها تحت عموم دليل، أو إطلاقه، فتصبح هذه الوقائع بقوّة ما فيه نصّ حينئذٍ، ومثالها: ما لو أجاز المالك عقد البيع الذي أوقعه الفضولي، فيمكن التمسّك بإطلاق قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ لإثبات صحّة العقد.

الثاني: الوقائع التي لم يثبت فيها ورود نصّ شرعي بخصوصها، ولا تدخل تحت عموم دليل، أو إطلاقه، لكن يمكن أن تحكمها دلالات عرفية واضحة، نحو: الدلالة المُستفادة من قاعدة مناسبات الحكم والموضوع التي توسع الحكم وتضيقه، فالحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفي، تجعل الذهن ينسبق عند سماع الدليل إلى التخصيص تارة، والتعميم أخرى، وهذه الانسباقات حجة؛ لأنّها تشكل ظهوراً للدليل، فقد يوجد دليل لكن مرتبط بحالة خاصّة، والعرف يفهم أنّ هذه الحالة مجرّد مثال لعنوان عام، والحكم مرتبط بذلك العنوان العام، ومثاله: ما إذا ورد في قربة وقع فيها نجس: أنّه لا تتوضأ منها ولا تشرب، فعندئذ لو سقطت النجاسة في الكوز مثلاً، فلا يقال إنّ هذا ما لا نص فيه؛ لأنّ العرف يرى بمناسبات الحكم والموضوع أنّه لا خصوصية للقربة، بل هي من باب المثال.[1]

الثالث: وقائع قد خلت من النص بخصوصها وافتقدت إمكانية دخولها تحت عموم، أو إطلاق، أو دلالة عرفية، إلّا أنّه قام دليل لُبّي صالح لشمول المورد من إجماع، أو سيرة، أو دليل عقلي قطعي، كما في وجوب تهيئة

---

١. الصدر، محمد باقر، *دروس في علم الأصول*: ٢٢٨/١.

مقدّمات سفر الحج من وثائق رسمية وقطع تذكرة السفر، استناداً إلى القاعدة العقلية القطعية: قاعدة «الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته».

الرابع: وقائع لم يثبت فيها ورود نصّ شرعي بخصوصها، ولا توجد إمكانية لإدخالها تحت عموم دليل، أو إطلاقه، ولا دلالة عرفية تنفع في المقام، ولم يقم دليل لبّي صالح لشمول المورد من إجماع، أو سيرة، أو دليل عقلي قطعي، إلّا أنّها تكون مجرى لأصل من الأُصول العملية، أو العقلية، التي وُضعت لتعيين الوظيفة العملية والموقف العملي للمكلّف في حالات الشك في الحكم الشرعي وعدم وجود دليل يكشف عنه كشفاً وجدانياً أو تعبّدياً، من قبيل: الحكم بعدم تطهير الماء المضاف للثوب المتنجّس والحكم بنجاسته؛ استناداً لاستصحاب بقاء نجاسة الثوب التي كانت معلومة قبل غَسله بالماء المضاف.

الخامس: الوقائع المستحدثة التي لم تكن موجودة زمن التشريع، ومن الواضح أنّ الحكم متأخّر رتبة عن موضوعه، فبما أنّ الموضوع لم يكن زمن التشريع، فلا يتصوّر صدور نصّ من الشارع لبيان حكمه.[1] والأقسام الثلاثة ـ الثالث والرابع والخامس ـ سوف تكون مورد اهتمامنا في أغلب البحوث اللاحقة، وسوف نجعل الجميع تحت قسم واحد.

---

١. أُنظر: مجلة فقه أهل البيت العدد ٥٦ مقالة بعنوان: موقف المدرسة الإمامية تُجاه ما لا نصّ فيه: ٥ ـ ٩.



الفصل الثانى

خصائص ومميزات التشريع الإسلامى

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: نظرة عامة فى خصائص التشريع الإسلامى

المبحث الثانى: شمولية الفقه وتعدد مجالاته

المبحث الثالث: عناصر وعوامل المرونة فى الشريعة

المبحث الرابع: خاتمية التشريع وضرورة العناصر المرنة

تمهيد

بعد أن بحثنا بعض المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بالموضوع، وحركة الاجتهاد في المذهب السني والشيعي، نتعرض الآن إلى خصائص التشريع والشريعة الإسلامية، كمقدمة قريبة تمهد للدخول في موضوع منطقة الفراغ، وسوف نتعرض بنحو مجمل لتلك الخصائص، و بعد ذالك نتعرّض بنحو مفصل عن أهم ثلاث خصائص تميّزت بها الشريعة الإسلامية، وهي: الشمولية والمرونة والخاتمية.

المبحث الأول

نظرة عامّة في خصائص التشريع الإسلامي

لا شك في أنّ الفقه الإسلامي قد امتاز بمجموعة خصائص[1] أكسبته سمواً ورقياً، والمراد بالخصائص: الصفات التي ميّزت التشريع الإسلامي، أو الفقه الإسلامي عن سائر القوانين الوضعية. وهذه الخصائص مورد اتفاق جميع علماء المسلمين، وهي قد تكون وصفاً لمادة التشريع، أي: روحه وأسسه التي ينطلق منها والإطار العام الذي يصاغ في ضوئه، وقد تكون تلك الخصائص والمميزات وصفاً لدلالات التشريع،[2] وسوف نتعرض لذكر هذه الخصائص بشكل مختصر في هذا المبحث، وفي الوقت ذاته سنركز البحث في بقية المباحث على ثلاثة خواص لها مساس مباشر بموضوع الكتاب، وهي خاصية الشمولية والمرونة والخاتمية، فيكون هذا المبحث عن

---

١. التعرّض لبحث الخصائص هنا، وإن كان من البحوث الممهّدة للدخول في بعض خصائص التشريع كالشمولية والمرونة، لكن ثمّة مبرر آخر لذلك، وهو إبراز خطأ سروش عندما ادّعى أنّ شمولية الفقه حينما تتحقق بمعية القواعد الثانوية عندئذ سوف لن يختلف ذلك عن أيّ نظام حقوقي وضعي، فقد شبه القواعد الثانوية التشريعية بأيّ نظام حقوقي من صنيع البشر، مع أنّ ثمة فارقاً بين القوانين البشرية والإلهية.

٢. أُنظر: السبحاني، جعفر، رسائل ومقالات: *واقع التشريع الإسلامي*: ٤٨٩.

الخصائص بحثاً ممهّداً للدخول في تلك الخصائص الثلاث.

ومن الخصائص التي تميّزت بها الشريعة:

أوّلاً: الربانية

تشكل هذه السمة الأساس لسائر الخصائص، فكل الخصائص الأُخرى تؤول بشكل، أو بآخر إلى هذه الخاصية.[١]

وربانية التشريع تعني أنّ مصدر ومنبع الشريعة هو الله سبحانه وتعالى، بخلاف القوانين الوضعية التي هي من نتاج الفكر الإنساني، ويتفرّع على هذه الخاصية أُمور، أهمها:

١. قدسية أحكام الشريعة في نفوس أتباعها، فإنّ الصفة الربانية تضفي على أحكامها قدسية لا نظير لها، وتغرس في تلك النفوس الحب والاحترام؛ مما يفضي إلى الانقياد وتحقيق الامتثال، من دون حاجة إلى رقيب خارجي، أو رهبة السلطة وأجهزتها.[٢] وهذا بخلاف القوانين الوضعية؛ فإنّ الاحتيال والالتفاف عليها لا يمكن سده في وجه الأذكياء من الناس الذين يقف القانون حائلاً دون تحقيق مصالحهم، في حين أنّ قدسية أحكام الشريعة وربانيتها تمنع بذاتها ذلك الاحتيال ما دام الشخص منقاداً لخالقه.[٣]

٢. كمال الشريعة وخلوها من أيّ نقص؛ لأنّ شارعها هو الله تعالى الذي هو صاحب الكمال المطلق، فهو العالم المطلق والمحيط بجميع جزئيات مخلوقاته وما ينفعهم وما يضرهم، ومن كان هكذا لا يمكن أن يتطرق النقص لتشريعاته. وهذا بخلاف القوانين البشرية التي يقررها الإنسان القاصر

---

١. أُنظر: الدسوقي، محمد، *مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي*: ٥٨ ـ ٦٤.

٢. أُنظر: القرضاوي، يوسف، *مدخل لدراسة الشريعة*: ٨١ ـ ١٣٤.

٣. أُنظر: الزرقا، مصطفى أحمد، *المدخل الفقهي العام*، ٤٦/١.

بطبيعته البشرية عن الإحاطة بجميع مصالح الناس.[١]

٣. كما تخلو تلك التشريعات من النقص، فهي ـ أيضاً ـ تخلو من الخطأ، ما دام مشرعها هو الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.[٢]

٤. تنزيهها عن الهوى والأغراض الشخصية، بخلاف القوانين الوضعية التي قد يراعى فيها مصالح أشخاص معينين، ويهدف إلى تحقيق أغراض بعض المشرعين الخاصّة لطبقة معينة.[٣]

٥. خلوها من الجور والظلم؛ انطلاقاً من عدالة الله المطلقة، فهي شريعة عادلة في نفسها، وكذلك تأمر بالعدل، فأمّا عدلها، فقد قال الله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[٤]، فما كان في القرآن من الأخبار، فهو صدق لا يشوبه كذب، وما فيه من الأمر والنهي والحكم والإباحة والحظر، فهو عدل،[٥] وأمّا أمرها بالعدل ونهيها عن الظلم، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾[٦]، فلا تميل تشريعاتها للحاكم على حساب المحكوم، ولا تميّز بين قوي وضعيف، وهذه الصفة أكسبتها امتيازاً واضحاً؛ قياساً بالقوانين الوضعية التي طالما يغفل واضعوها عن ثغرات تفضي إلى إلحاق الظلم، والتي لا تنفك غالباً في صياغتها عن الأهواء والرغبات، كما يقول تعالى: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾.[٧]

---

١. أُنظر: واصل، نصر فريد، *المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع*: ١٨.

٢. المصدر نفسه.

٣. المصدر نفسه: ١٩.

٤. الأنعام: ١١٥.

٥. أُنظر: الطبرسي، فضل بن الحسن، *تفسير مجمع البيان*: ١٤٣/٤؛ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، *تفسير ابن كثير*: ٦٣/١.

٦. النحل: ٩٠.

٧. المؤمنون: ٧١.

ثانياً: الجمع بين الجزاء الدنيوي والأُخروي

لقد جمعت الشريعة بين الجزاء الدنيوي والثواب الأُخروي للممتثل والمخالف، وقد يكون الجزاء الثاني للمخالف أشدّ إيلاماً من جزاء الدنيا، وهذه السمة للشريعة ـ بالإضافة إلى سمة الربانية ـ تبعث بوازع داخلي على التقيد بامتثال أحكام تلك الشريعة وعدم مخالفتها، وهذه الصفة مفقودة في القوانين الوضعية التي يكون الجزاء فيها دنيوياً فحسب، وكل اعتمادها في تنفيذ القوانين على قوة السلطة المؤقتة، ولا محلّ فيها عادة للجزاء الأُخروي.

ثالثاً: تناغم أحكامها مع فطرة الإنسان

مما تميّزت به التشريعات الإسلامية انسجامها ومواءمتها مع الفطرة، وهذا لا يعني أن بعض القوانين الوضعية لم يكن موافقًا للفطرة، بل بعضها كذلك، لكن قد تكون تلك الموافقة في ظروف زمانية ومكانية خاصّة، وحيث إنّ الشريعة ربانية المصدر، والله تعالى هو خالق الخلق ومطلع على فطرتهم واحتياجاتهم؛ لذلك جاءت جميع شرائعه تناغم الفطرة، والقرآن صريح في قيام بناء الدين على أساس الفطرة.[1]

وهذا الانسجام كان على امتداد الزمان والمكان، وشاملاً لأصناف بني الإنسان وأحوالهم، وملائماً للنزعات النفسية التي جعلها الله سبحانه وتعالى جزءاً من التكوين البشري، فلم تتعد تلك الشرائع حدود الممكن، ولم تكلّف بما لا يطاق، كما أنَها لم تتعارض مع أبعاد الحياة البشرية الأُخرى ـ كالبعد النفسي والاقتصادي والحقوقي والأخلاقي والعلمي ـ في حين تعجز الأنظمة التقنينية الأُخرى عن إدراك جميع الاحتياجات الإنسانية، وبالتالي تعجز عن وضع القوانين اللازمة لرفع تلك الاحتياجات.

---

١. الطباطبائي، محمد حسين، *مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي*: ١٨١.

والمقصود من الموافقة: أنّ الأُصول والمبادئ العامّة والكلّية للشريعة هي التي تنسجم مع الفطرة،[١] فالشريعة تخاطب ما أودعه الله سبحانه في فطرة الإنسان من غرائز وميول، كانشداده لخالقه، وإلى ما وراء الطبيعة، وميوله إلى العدل ومكارم الأخلاق، وتنفرّه عن الظلم ومساوئ العادات.

فالإنسان الطبيعي الذي لم يتأثّر بمساوئ مجتمعه، ولم يكن خاضعاً لبعض التراكمات التي تشوّه الفطرة، يدرك بعقله العملي المحاسن والمساوئ، والفجور والتقوى والخير والشر.

ومن هنا كان انطلاق الأنبياء في رسالتهم نحو البشر، حيث كانت مهمتهم الأساس استثارة الفطرة الإنسانية، مذكّرين بما أودع الله سبحانه فيها من تلك النوازع والميول، يقول الإمام علي عليه السلام:

> فبعثَ الله فيهم رُسُلَه، وواتر إليهم أنبياءه، لِيستَأدوهم ميثاقَ فطرته ويُذكّروهم منسيَّ نعمتِه، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويُثيروا لهم دفائنَ العقول.[٢]

فالقرآن يبني أساس التشريع ـ كما يرى الطباطبائي ـ على التوحيد الفطري والأخلاق الفاضلة الغريزية، وأنّ التشريع يجب أن ينمو من بذر التكوين والوجود، فالقاعدة التي تستند إليها أحكام «الشريعة» هي الفطرة والتكوين الوجودي الذي يختص به الإنسان.[٣]

ويرى السبحاني:أنّ الشرائع السماويّة لا تفارق الفطرة قط، بل تماشيها، وكلُّ ما يطرق سمعك ممّا هو منسوب للدين، وتتجافى عنه الفطرة، فاعلم أنّه ليس من الدين، وأنّه مختلق مصنوع.[٤]

---

١. أُنظر: السبحاني، جعفر، *في ظلال التوحيد*: ٢٣٢.

٢. المرتضى، علي بن الحسين، *نهج البلاغة*: ٢٣.

٣. الطباطبائي، محمد حسين، *مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي*: ٥١٢، وانظر: الطباطبائي، *تفسير الميزان*: ١/٦٣.

٤. السبحاني، جعفر، *رسائل ومقالات*: ٢٤٧.

وعلى هذا تكون الفطرة معياراً للتشريع، فكلّ عمل يتجاوب وينساق مع الفطرة فقد أحلّه، وما هو على موضع الضدّ منها فقد حرّمه.[١]

ويرى ابن عاشور: أنّ من الممكن أن تكون الفطرة أساساً لتشخيص مقاصد الشريعة في حالات غياب النص.[٢]

إنّ البحث عن انسجام التشريع مع الفطرة له ثمرات عملية حتى على مستوى الحقوق الطبيعية كحق الغذاء وحق السكن وحق الملبس وغيرها، فهي حقوق فطرية، وكذلك الحقوق العامّة، أو السياسية كحق التسامح وحق نفي العنف وحق تعيين المصير، التي هي حقوق فطرية كذلك.

على أنّ كثيراً من أحكام الشريعة هي أحكام إمضائية، تستند في جوهرها إلى ارتكازات عقلائية فطرية يدركها الإنسان، كما في المعاملات التي تمثّل نسبة كبيرة من الأحكام، وهذا البحث مرتبط بما سياتي من بحث خاتمية الشريعة وضرورة تواجد العناصر المرنة، وكيف تنسجم تشريعات الإسلام مع الخاتمية التي تعني استمرار الأحكام ودوامها مع المتغيرات الزمانية والمكانية؟ وسوف نتطرق إلى هذا الموضوع في المباحث اللاحقة.

رابعاً: الواقعية

تميّزت الشريعة بجميع أحكامها بالواقعية، وهذه الخاصية متفرّعة على الخاصية الثالثة المتقدمة، وهي صفة لا تنفك عن جميع التشريعات الإلهية؛ ولهذا أضحت صفة مميزة لها، بخلاف القوانين الوضعية التي قد تنفك عنها هذه الصفة.

والواقعية: تعني أنّ التشريع قد راعى واقع الحياة من حيث جانب الخير

---

١. المصدر نفسه: ٤٩٠.

٢. العطية، جمال الدين، *نحو تفعيل مقاصد الشريعة*: ٢٤.

والشر معاً، ومن حيث إنّ هذا الواقع هو جسر لحياة سعيدة أبدية، كما تعني الواقعية ـ أيضاً ـ مراعاة التشريع لواقع الإنسان من حيث غرائزه وحب ذاته ودوافعه، وطاقاته واستعداده، ومن حيث الظروف الكونية والحياتية المحيطة به.

وبتعبير آخر: إنّ المقصود بواقعية الشريعة أنّه لم يمنعها ملاحظتها للمثل الأخلاقية العليا أن تراعي الواقع القائم وتشرع له ما يعالجه، فهي ليست شريعة (يتوبيا)[1] شرعت لجمهورية أفلاطون، أو للمدينة الفاضلة للفارابي،[2] فلم يكن التشريع فيها مثالياً يتجاوز واقع الإنسان المرتبط ارتباطاً وثيقاً بجوانبه الفطرية والتكوينية، بل جاءت التشريعات؛ إشباعاً لحاجات الإنسان، سواء الجسدية منها أم الروحية، في الوقت نفسه لم يكن تشريعاً منساقاً مع غرائزه المطلقة وتلبيتها دون النظر إلى نتائجها، بل كان يسير وسطاً بين فطرته وحاجاته الأساسيّة التي لا بدّ من إشباعها، وبين ميوله ونزعاته وغرائزه التي لا بدّ من تحييدها وتوازنها، لذلك لم يغفل التشريعُ الواقعَ في كلّ ما أحل وما حرم، ولم يهمل هذا الواقع في كلّ ما وضع من أنظمة وقوانين، سواء أكانت على مستوى الفرد، أم الأُسرة، أم المجتمع، أم الدولة.

هذا هو الجانب الإيجابي من الواقعية الذي يركز فيه على ملاحظة الواقع مع ملاحظة الإمكانات التي ترتقي بالإنسان نحو تحقيق تكامله، والسعي لتفجير الطاقات الكامنة؛ ليتغيّر الواقع باستمرار، حتى يتحقق بها الكمال المنشود، فلم يكن هدف الإسلام من تشريعاته إلا أن يضع الإنسان على طريق تكامله، ويفجر طاقاته، وينفي عن حياته كلّ المعوقات التي تقف في وجه مسيرته.[3]

---

١. اليوتوبيا Utopia: مفهوم فلسفي يعني المكان الذي يبدو كلّ شيء فيه مثاليًا، ولا توجد فيه أيّ نوع من أنواع شرور المجتمع. أُنظر: موسوعة الويكيبيديا.

٢. أُنظر: القرضاوي، يوسف، *مدخل لدراسة الشريعة*: ١١٠.

٣. التسخيري، محمد علي، *من الظواهر العامة في الإسلام*: ٢٣١.

وهذا المنهج كما يبعد الشريعة عن الاستسلام للواقع وتبريره، يجنبها الإفراط في الجانب السلبي من مفهوم الواقعية، وهو الاستسلام للخيال والأوهام، فأخلاقية المسلم لا تتعامل مع الخيال المفرط، وليست الشريعة طوبائية النظرة، وإنّما هي واقعية على أساس من علم إلهي بالواقع الإنساني والواقع الكوني والعلاقة بينهما، وتقدير دقيق لهدف الخلقة الإنسانية.[1]

ومن مظاهر هذه الواقعية في مجال التشريع على سبيل المثال:

عدم تحريم الزينة والطيبات، بل هي مباحة بشرط عدم الإسراف في استعمالها، قال تعالى: ﴿يا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ، قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾،[2] فلم تكن الشريعة في هذا التشريع تعيش المثالية وتحرم الزينة ما دامت هي من فطرة الإنسان.

ومنها: مراعاة قوة غريزة الإنسان الجنسية، فلم تغض الطرف عنها، ولم تستخف بها، فشرعت إشباع الدافع الجنسي عن طريق الزواج؛ لتضمن بقاء الإنسان، وتحفظ كرامته، قال تعالى بعد أن شرع حلية النكاح بقوله ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ، وَاللّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلاً عَظِيمًا يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾،[3] فبيّن أنّ الإنسان قد خلق ضعيفاً ـ كما هو الظاهر ـ أمام الشهوات الجنسية.

ومنها: مراعاة نزعة الإنسان إلى اللهو والترويح عن النفس، فرخصت الشريعة في أنواع من اللهو ـ كالسباق وألعاب الفروسية وغيرها ـ إذا لم تقترن

---

١. التسخيري، محمدعلي، من الظواهر العامّة في الإسلام: ٢٢.

٢. الأعراف: ٣١ ـ ٣٢.

٣. النساء: ٢٦ ـ ٢٨.

بقمار، ولا بحرام آخر، ولا تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وخصوصاً في المناسبات السارة، كالأعراس والأعياد.

ومنها: مراعاة نزعة حب الزينة عند المرأة، وعمق الرغبة في التجمل، فأباحت لها بعض ما حرمت على الرجال كالتحلي بالذهب، ولبس الحرير.

ومنها: في الجانب الاقتصادي: عدم إهمالها غريزة حب المال والتملك، فشرعت حق التملك مع إحاطته ببعض الضوابط.

ومنهـا: إلغاء اعتبار العدل الكامل بين الزوجات، والاكتفاء بالعدل المستطاع: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاء وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[١] لإدراك الشريعة أنّ ذلك غير ممكن واقعاً[٢]

خامساً: التوازن بين مصلحة الفرد والمجتمع

فالشريعة في تشريعاتها توازن بين مصالح الفرد والجماعة، فلا تميل لحساب الفرد على الجماعة، ولا العكس، بل توفق بين مصلحة الفرد الخاصّة والمصلحة العامّة، فالفرد هو الأساس والمحور، إلّا أنّ الجماعة هي التي ينبغي أن ترسم للفرد الإطار الذي يتحرك داخله، والذي لا يجوز أن يتعدّى حدوده؛ حرصاً على مصلحة المجتمع العامة؛ وتحقيقاً للتوازن بين مصلحة الفرد في فرديته وحريته ومصلحة المجتمع.

يقول السنهوري في *الوسيط*:

القواعد القانونية التي تعتبر من النظام العام هي قواعد يقصد بها تحقيق مصلحة عامة، سواء أكانت هذه المصلحة سياسية، أم اقتصادية، أم اجتماعية، أم أخلاقية، وكل ما يتعلق بالقانون العام يعتبر من النظام العام، ولا يجوز

---

١. النساء: ١٢٩.

٢. أكثر تلك الأمثلة تعرض لها القرضاوي، اُنظر: *مدخل لدراسة الشريعة*: ١١٠ ـ ١١٨.

للأفراد الاتفاق على ما يخالفه، حيث يعتبر القانون أنّ المصلحة التي تكفلها قاعدة قانونية معينة تعلو على مصلحة الأفراد، وتسمو إلى مقام المصلحة العامة، وجب على جميع الأفراد مراعاة هذه المصلحة وتحقيقها، ولا يجوز لهم أن يناهضوها باتفاقات خاصّة فيما بينهم، حتى لو حققت هذه الاتفاقات لهم مصالح فردية؛ فإنّ المصالح الفردية لا تقوم أمام المصلحة العامّة.[١]

في حين لم يرتبط نظام التشريع الإسلامي العام بالمصلحة العامّة فحسب، فليست هي مدار التشريع في الشريعة الإسلامية -وإن كان لها اعتبارها الخاص المستقل الذي يوجب رعايتها في كلّ تصرف فردي، أو تطبيق حكم يتعلق بمصلحة فردية- بل جمعت الشريعة إلى ذلك المصلحة الفردية، وهي بهذا تستقل عن كلّ المذاهب الأُخرى، سواء المذهب الفردي الذي يجعل محور التشريع هو الفرد ومصالحة الذاتية، أم غيره من المذاهب التي تجعل المصلحة العامّة هي المدار الأساس في التشريع.[٢]

سادساً: مرونة التشريع

امتازت الشريعة بوجود أُصول وعوامل مرنة جعلتها تكون صالحة لكلّ زمان ومكان، ولها القابلية للاستجابة لكلّ مستجدات العصر،[٣] وسوف نخصص المبحث الثالث للحديث عن تلك العناصر والعوامل.

سابعاً: الشمولية

وتعني الشمولية أنّ نصوص الشريعة تستوعب كلّ الحوادث والوقائع، ولها القدرة على حل جميع المشاكل في كلّ الأزمنة والأمكنة ولكل بني الإنسان.[٤]

---

١. السنهوري، *الوسيط*: ٣٢٦/١ ـ ٤٣٤.
٢. أُنظر: الدكتور الدريني، فتحي، *المناهج الأُصولية في الاجتهاد في الرأي*: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
٣. أُنظر: جاد الله، علي جاد، *مرونة الفقه الإسلامي*: ٩٢ـ ٩٣.
٤. القطان، مناع، *تاريخ التشريع*: ١٣٢ ـ ١٣٥.

فخاصية الشمولية تتجلى في أربعة أمور هي:

١. من حيث الزمان: فهي شريعة لا تقبل نسخاً أو تعطيلاً، ولا تختص بزمن دون آخر.

٢. من حيث المكان: فلا تحدها حدود جغرافية معينة.

٣. من حيث الإنسان: فالشريعة تخاطب جميع الناس بأحكامها، بخلاف الأحكام الوضعية التي تناسب مجتمعاً دون آخر.

٤. من حيث الأحكام: فأحكام الشريعة تناولت كلّ أوجه النشاط الإنساني من عبادات ومعاملات وعادات، وتخاطب الإنسان في جميع مراحل حياته، وتحكم جميع علاقاته بربه وبنفسه وبغيره، فهي تتسع لحياة الإنسان كلها، بمختلف أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها.[1]

وسوف نتعرض إلى هذه الخاصية في المبحث الثاني، ونذكر أدلة هذه الشمولية بشكل مفصل.

ثامناً: الخاتمية

ومما تميزت به الشريعة الإسلامية ـ أيضاً ـ أنّها خاتمة الشرائع، وهو وصف يترشح على الشريعة من خارجها، لا من الداخل كباقي الخصائص، وهذه الخصيصة تعدّ من الخصائص البالغة الأهمية، والتي تكشف عن متانة وقوة التشريعات وقدرتها على الاستمرار، وسوف نخصص لها بحثاً مستقلاً نبحث فيه استلزام هذه الخاصية؛ لضرورة وجود عناصر مرنة في التشريع، تمنحه الديمومة وقابلية الاستجابة لكل وقائع الحياة.

---

١. الدسوقي، محمد، *مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي*: ٥٨ ـ ٦٤.



المبحث الثاني

شمولية الفقه

أوّلاً: معنى الشمولية

الشمولية في الفقه أو الشريعة المقصود منها هنا ليست الشمولية الزمانية؛ فإنّها شريعة قائمة إلى أن يرث الله تعالى الأرض، ولا شمولية المكان؛ فإنّ جغرافية الشريعة أرض الله تعالى أينما وجدت، ولا الشمولية بلحاظ أصناف البشر، فقد جاءت الشريعة لجميع بني الإنسان على اختلاف أصنافهم.

بل المقصود بشمولية الفقه هنا أنّ الفقه بما يحتوي من أحكام ونظم تشريعية يغطي جميع وقائع الحياة، سواء أكانت على الصعيد الفردي أم الجماعي، وسواء أكان مجال الحياة اقتصادياً أم اجتماعياً أم بيئياً أم ثقافياً، وغير ذلك من نشاطات وفعاليات الإنسان تجاه خالقه وتجاه أخيه الإنسان والطبيعة، فالمقصود هو امتداد مجال التشريع؛ ليشمل كلّ الوقائع والمستجدات.

لا شك في أنّ المشهور عند علماء المسلمين أنّ الفقه له القدرة على تغطية كلّ وقائع الحياة، وهذا نابع من إيمانهم العميق الناتج من قراءتهم للدين الإسلامي؛ كونه ديناً يمثّل رسالة للحياة، وأنّه دين جاء لكلّ البشرية ولكل زمان ومكان.

لكن برغم تجذر هذه النظرة السائدة، برز في الوقت الراهن اتّجاه آخر يرفض فكرة الشمول، ويقصر الفقه على معالجات عامّة في كثير من وقائع الحياة ـ وسيأتي تفصيل ذلك ـ والسبب في بروز هذا الاتّجاه هو حدوث التّحولات الكبيرة في مجالات الحياة وتطوّرها بنحو مذهل؛ مما ساهم في تعقيد الحياة ونظمها، وهذا الواقع أفرز مشاكل كبيرة مستجدة مختلفة، كانت السبب الأبرز لدعوى عدم الشمول.

ولا يخفى أنّ البحث عن الشمول وعدمه لا بدّ أن يدور في دائرة المؤمنين بهذا الدين، المعتقدين به، وإلّا فمن يجحده لا جدوى في هذا البحث عنده؛ لعدم إمكان إقامة دليل خارج المنظومة الدينية على ذلك الشمول.

هناك إذن رؤيتان مختلفتان في نظرتهما للفقه: رؤية سائدة، ورؤية تعارضها.

وهذه المسألة ربّما يقع بحثها على عاتق فلسفة الفقه الذي هو علم لا زال ناشئاً لم تكتمل معالمه بعد، فمجال الفقه وشموله من المواضيع التي لم تبحث بشكل جاد وموسع، ولم تنل حظاً وافراً من الاهتمام مثل كثير من المسائل الفقهية، وبرغم أنّ الاتّجاه الذي يرى الشمول هو الاتّجاه السائد، إلّا أنّ أصحاب هذا الاتّجاه لم يُخضعوا هذه المسألة إلى البرهنة والاستدلال، ولعل ذلك لرسوخها ووضوحها، لكن اليوم أمسى من الضروري بلورة استدلال يهدف إلى توضيح هذه الرؤية في سياق التحوّلات الراهنة، والسؤال الأساس في هذا الموضوع هو: هل الفقه يقع على عاتقه بيان الحكم لجميع أشكال النشاط الإنساني الفردي والجماعي؟ وهل يقع على عاتقه بيان جميع موضوعات الأحكام، أم أنّ هذا ليس من شؤونه؟

وفي الحقيقة ليس البحث هنا بحثاً إثباتياً ناظراً إلى واقع الفقه اليوم، وما يثار حوله من إشكاليات، بل هو بحث ثبوتي وفي حدود الإمكان وعدمه؛ لأنّنا لو آمنا بشمولية الفقه إمكاناً، فهذا لا يعني الإيمان بأنّنا استطعنا خارجاً النفاذ لكلّ

ما في محتوى الفقه وتوظيفه في مجالات الحياة المختلفة، بل قد يكون هناك من العوامل التي تمنع من الاستفادة من بطون هذا الفقه وتوظيفها في سائر شؤون الإنسان، بحيث نستطيع إبراز تشريع لكلّ واقعة حياتية مهما كانت.

ولا نريد أن نتوسع في هذا البحث إلا بالقدر الذي يتناسب مع موضوعنا في هذه الدراسة؛ لأنّنا نعتقد ـ كما سوف يتضح لاحقاً ـ أنّ منطقة الفراغ ـ خصوصاً بالمعني لِولائي ـ تمثّل أحد العناصر المهمة التي تجعل الفقه يتسم بالشمولية خارجاً، وتمنحه قدرة الاستيعاب لكلّ التطوّرات والتحوّلات الحياتية؛ لذلك سوف نقتصر في بحثنا هنا أوّلاً على استعراض ما يمكن أن يبرهن على صحّة الاتّجاه العام القائل بالشمولية، ثم نستعرض ثانياً أهم ما يمكن أن يقال للاتّجاه الثاني الذي يرفض الشمول، ويرى أنّ مجالات الفقه محدودة بحدود معينة.

ثانياً: أدلة القول بشمولية الفقه

ألف) الاستقراء والتتبع

إنّ المتتبع لأحكام الشريعة الإسلامية ـ سواء في الكتاب الكريم، أم السنة النبوية المتمثلة بأقوال المعصوم وأفعاله ـ يجزم أنّ الإسلام جاء بشريعته ليغطي كلَّ نشاطات الإنسان بشتّى تنوعاتها؛ وأنّ مظاهر الشمول جلية وواضحة من خلال تدخل تلك الشريعة في جميع مجالات الحياة، ومن مظاهر الشمول ـ مثلاً ـ في القضايا المدنية، نجد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ولْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ولاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ فَلْيَكْتُبْ ولْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقّ﴾[1] وفي مسائل الاقتصاد، قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلّهِ ولِلرَّسُولِ ولِذِي الْقُرْبَى والْيَتَامَى

---

١. البقرة: ٢٨٢.

والْمَسَاكِينِ وابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[١] وفي القضايا الجزائية والجنائية نجد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ والْعَبْدُ بِالْعَبْدِ والْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾.[٢] وفي المسائل السياسية، قوله تعالى: ﴿وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ومِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾.[٣] وفي المسائل القضائية، قوله تعالى: ﴿وإذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾.[٤] وفي المسائل العسكرية، قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ومِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وعَدُوَّكُمْ﴾،[٥] وغير ذلك من الآيات القرآنية الكثيرة التي تضمنت مختلف فعاليات الأنسان. هذا في الكتاب الكريم.

أمّا السنة النبوية، فهناك ـ أيضاً ـ كثيرٌ ممّا يمكن الاستدلال به كشاهد على الشمول، وأنّ الفقه، أو التشريع قد اعتنى بكل مرحلة من حياة الإنسان، حيث يقرّر للإنسان التشريعات التي تحفظ له حقوقه الإنسانية، ابتداءً من كونه جنيناً في بطن أمه بتشريعات توضح حقوقه، ثم حين مولده يُشرّع له ما يضمن حقوقه في تلك الفترة كالرضاعة ونحوها إلى أن ينمو ويصبح قادراً على العمل ورعاية نفسه، والتراث الروائي حافل بذلك، ومن النادر ألّا تجد رواية تطرح معالجات لجانب من جوانب حياة الإنسان.

ب) أهداف الدين تستدعي الشمولية

إنّ غايات الدين وأهدافه السامية تثبت الشمولية، وتبرهن أنّ التشريع يستوعب ويغطي جميع مجالات الحياة، بل يشتمل على بعض العلوم أيضاً

---

١. الحشر: ٧.

٢. البقرة: ١٧٨.

٣. الشورى: ٣٨.

٤. النساء: ٥٨.

٥. الأنفال: ٦٠.

كعلم الاجتماع وعلم النفس والعلوم وغيرها، وحاصل هذا الدليل أنّ الإسلام قد عرض أهدافاً سامية، ومن غير الممكن أن يترك الطرق الموصلة لتلك الأهداف دون توضيحها،[1] بل لابدّ أن يتصدى بنفسه لبيان الطرق الموصولة لتلك الأهداف، مثلاً: ذكرت الشريعة هدفاً سامياً، وهو تحرير الإنسان من الرق والعبودية، أو ذكرت أنّ عبادة الله تعالى هو الهدف من الخلقة، أو أنّ حفظ النفوس هدف من الأهداف، وعندئذ من غير المعقول أن يترك الشارع بيان التفاصيل التي تحقق تلك الأهداف.

ج) لطف الله اللائق برحمته يقتضي الشمولية

لما كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد المرتبطة بحياة الإنسان في مختلف المجالات الحياتية، فكان من اللطف اللائق برحمته أن يشرّع للإنسان التشريع الأفضل؛ وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتّى جوانب الحياة.

هذا الدليل ينطلق من أمرين: أحدهما: إنّ الله تعالى بمقتضى علمه، فهو مطلع على جميع المصالح والمفاسد المرتبطة بحياة الإنسان. وثانيهما: إنّه تعالى بمقتضى اللطف والرحمة بعباده لا بدّ أن يشرع للإنسان التشريع المناسب والأفضل لتلك المصالح والمفاسد في شتّى جوانب الحياة.[2]

د) القرآن يقر مبدأ الشمولية والكمال

يمكن أن يستدل على الشمول ببعض الآيات القرآنية، وإن كان بعضها يمكن مناقشة دلالته، ومن هذه الآيات:

---

١. أُنظر: حسين غفاري، *المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد*: ٢٥٨/١٠، بحث تحت عنوان: العالمية والخلود والشمولية من وجهة نظر القرآن الكريم.

٢. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *دروس في علم الأصول*: ١٤٨/١.

قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾.[١]

ووجه الدلالة: إنّ الله تعالى صرّح بأنّ الكتاب المنزل على النبيﷺ فيه تبيان لكلّ شيء، ومعنى ذلك: إنّ فيه بياناً لكلّ أمر مشكل، والتبيان والبيان واحد.

ومتعلق العموم في قوله «لكلّ شيء» أُمور الدين،[٢] أي: كلّ شيء من أُمور الدين، والتبيان معناه واضح، وقد تعلق بكل شيء، وهذا الاستغراق هو معنى الشمول في التشريع.

يقول الطبري صاحب *جامع البيان*: نزّل عليك يا محمد هذا القرآن بياناً لكلّ ما بالناس إليه الحاجة، من معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب.[٣]

ويقول السيد المرتضى في رسائله؛ تعقيباً على الآية الكريمة: أراد تبيان كلّ شيء مما بالخلق إليه حاجة في دينهم.[٤]

لكن هذا الاستدلال بحاجة إلى تتميم؛ ضرورة أنّ هذا لا يكفي في دفع ما قد يقال: كيف ذلك والكتاب قد أوكل بيان كثيرٍ من التشريع إلى النبيﷺ بقوله تعالى: ﴿وأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ولَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾؟[٥]

فيقال: إنّ البيان لا بدّ أن يفسر بمعنى جامع، كما يقول الشافعي:

> والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأُصول متشعبة الفروع...فمنها ما أبانه لخلقه نصاً، مثل جُمِل فرائضه في أنّ عليهم صلاة وزكاة...ومنها: ما أحكم فرضه بكتابه وبيّن كيف هو على لسان نبيه، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها... ومنها: ما سنّ رسول الله «صلى الله عليه وسلم» مما

---

١. النحل: ٨٩

٢. أُنظر: الطوسي، محمد بن الحسن بن علي، *التبيان*: ٤١٨/٦.

٣. الطبري، محمد ابن جرير، *جامع البيان*: ٢١١/١٤.

٤. المرتضى، علي بن الحسين، *رسائل المرتضى*: ٢٢٠/٢.

٥. النحل: ٤٤.

> ليس لله في نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله «صلى الله عليه وسلم»... ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد.[١]

ويقول الزمخشري في الكشاف: «فكانت السنة والإجماع والقياس والاجتهاد مستندة إلى تبيان الكتاب؛ فمن ثَمّ كان تبياناً لكلّ شيء».[٢]

وقريب منه كلام الطبرسي في تفسيره الآية:

> تبياناً لكلّ شيء: معناه: ليبيّن كلّ شيء يحتاج إليه من أمور الشرع، فإنّه ما من شيء يحتاج الخلق إليه في أمر من أُمور دينهم إلا وهو مبيّن في الكتاب: إمّا بالتنصيص عليه، أو بالإحالة على ما يوجب العلم من بيان النبيﷺ والحجج القائمين مقامه، أو إجماع الأمة، فيكون حكم الجميع في الحاصل مستفاداً من القرآن.[٣]

فما بيّنه النبيﷺ، فإنّما صدر عن الكتاب، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾،[٤] فهو من تبيان الكتاب له؛ لأمر الله إيّانا بطاعته واتباع أمره، وما حصل عليه الإجماع، فمصدره ـ أيضاً ـ عن الكتاب؛ لأنّه بناء على الرأي الشيعي المشهور في تفسير الإجماع من أنّه كاشف عن قول المعصوم، يكون قوله صادراً عن الكتاب، أو سنة النبي، وبناء على الرأي السني في تفسير الإجماع، فإنّ السنّة قد دلّت على حجة الإجماع، من أنّ الأمة لا تجتمع على ضلال، بل بحسب رأيهم ما أوجبه القياس واجتهاد الرأي وسائر الأدلة من الاستحسان وقبول خبر الواحد أيضاً، جميع ذلك من تبيان الكتاب.[٥]

---

١. الشافعي، محمد بن إدريس، *الرسالة*: ٢١ ـ ٢٢

٢. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، *الكشاف*: ٤٢٧/٢.

٣. الطبرسي، فضل بن الحسن، *تفسير مجمع البيان*: ١٩١/٦؛ وانظر: الطوسي، محمد بن الحسن، *التبيان*: ٤١٨/٦.

٤. الحشر: ٧.

٥. أُنظر: الجصاص، أحمد بن علي، *أحكام القرآن*: ٢٤٦/٣.

وربّما يبدي بعضٌ اعتراضاً على الاستدلال حاصله: إنّ تمامية الاستدلال بهذه الآية متوقف على أمرين: أحدهما: إنّ يكون معنى الشيء في الآية يساوق معناه الواسع الشامل لكلّ الأشياء في الوجود. وثانيهما: أن يكون معنى الكتاب هنا بمعنى القرآن المتعارف، وليس بمعنى آخر، وكلا الأمرين غير متحقق.

أمّا الأول: فمعنى الشيء في الآية لا يساوق معناه الواسع الشامل لكلّ الأشياء، بل معنى الشيء يكون في كلّ مورد بحسبه، أي أنه يصطبغ بلون المورد الذي يكون فيه، وهنا حيث إنّ القرآن كتاب هداية جاء ليهدي البشرية إلى ما هو سعادتهم، فيتحدّد معنى الشيء عندئذ بخصوص الهداية، فالتبيان يكون في دائرة الهداية وفي حدودها.

ف ـ «كلّ شيء» يفيد العموم، إلّا أنّه عموم عرفي في دائرة ما لمثله تجيء الأديان والشرائع: من إصلاح النفوس، وإكمال الأخلاق، وتقويم المجتمع المدني، وتبيين الحقوق، وممّا تتوقف عليه الدعوة من الاستدلال على الوحدانية، وصدق الرسولﷺ، وكذلك كلّ ما يأتي من خلال ذلك من كشف بعض الحقائق العلمية والدقائق الكونية، ووصف لأحوال الأمم، وأسباب فلاحها وخسرانها، والاتعاظ بآثار تلك الأمم بذكر الشواهد التاريخية، وما يتخلل ذلك من ذكر قوانينهم وحضاراتهم وصنائعهم.[1]

يقول صاحب تفسير الميزان:

وإذا كان القرآن كتاب هداية لعامّة الناس، وذلك شأنه، كان الظاهر أنّ المراد بكل شيء: كلّ ما يرجع إلى أمر الهداية، ممّا يحتاج إليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقية المتعلقة بالمبدأ والمعاد والأخلاق الفاضلة والشرائع الإلهية والقصص والمواعظ، فهو تبيان لذلك كله.[2]

---

١. أُنظر: ابن عاشور، *تفسير القرآن* (التحرير والتنوير): ٢٥٣.

٢. الطباطبائي، محمد حسين، *تفسير الميزان*: ٣٢٥/١٢.

فإذا لوحظت كلمة «شيء» بلفظها المطلق مجرّدة عن هدف نزول القرآن الكريم، فإنّها سوف تعني كلّ الأشياء في الوجود. وعندئذ قد يطرح هذا السؤال، وهو: أنّنا عندما نقرأ القرآن الكريم لا نجد فيه كلّ شيء، فإذاً أين هي علوم الطب والفيزياء، والعلوم الطبيعية الأخرى، فإنّ بعض أُصولها وإن كان موجوداً في القرآن الكريم، إلّا أنّ كثيراً من تفاصيل هذه العلوم غير موجودة في القرآن، فكيف يمكن افتراضه تبياناً لكلّ شيء؟

من هنا لا بدّ أن تفسر هذه الآية الكريمة في ضوء الهدف القرآني، وحينئذ قوله تعالى: «تبياناً لكلّ شيء»، سوف يرتبط بتحقيق ذلك الهدف الذي استهدفه في نزوله وهو الهداية حصراً، فيقال: لم يبق شيء يتعلق بتحقيق ذلك الهدف إلا وقد ذكره القرآن.[١]

لكن نتيجة هذا الاعتراض الأول لا تضر بمن يدّعي أنّ الفقه ـ بما يتضمن من تشريع ـ له جنبة شمولية؛ وذلك لأنّ القرآن إذا كان ديناً هدفه تحقيق الهداية، وأنّ معنى الشيئية هو في دائرة هذه الهداية، فإنّ التشريع والأحكام العملية جزء أصيل من الهداية؛ لأنّ معناها: أن يتهيّأ للإنسان ما به يهتدى إلى كماله، والهداية التشريعية هي التي تتعلق بالأُمور التشريعية من الاعتقادات الحقة والأعمال الصالحة التي وضعها الله سبحانه للأمر والنهي والبعث والزجر، ووعد على الأخذ بها ثواباً وأوعد على تركها عقاباً،[٢] فالآية تدل على أنّ القرآن يحتوي كلّ ما يحتاج إليه البشر في سيره التكاملي نحو السعادة من أسس العقائد والأصول العملية.[٣]

أمّا الاعتراض الثاني، فيقال: إنّ الكتاب هنا بمعنى القرآن المعهود غير

---

١. أُنظر: الحكيم، محمد باقر: *تفسير سورة الحمد*: ٦٨.

٢. أُنظر: الطباطبائي، محمد حسين، *تفسير الميزان*: ٣٤٧/٧.

٣. أُنظر: الطباطبائي، محمد حسين، *القرآن في الإسلام*: ٢٢.

مقصود على نحو قطعي، بل من المحتمل أن يكون المقصود هنا اللوح المحفوظ، وهو أوسع من القرآن، وفيه علم كلّ شيء، وفيه كلّ مخلوقات الله وأقدارها وأجالها، واستعمال الكتاب بهذا المعنى جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾،[1] فليس المعنى هو القرآن؛ لعدم وجود ذكر للدواب والطيور ونحوها في القرآن.

ويدفع هذا الاعتراض أنّ هذا التفسير للكتاب مخالف لإجماع المفسرين، في أنّ المراد من الكتاب هو القرآن المعروف، وقد تتبعت جملة كبيرة من التفاسير، فلم أجد من ذكر أنّ المراد هنا هو اللوح المحفوظ.

والاعتراضان السابقان وجوابهما لم يغفلهما صاحب *تفسير المنار*، بل قد يكون هو الأصل فيهما، يقول في *تفسير المنار*، في ذيل تفسير الآية:

> معنى الجملة ما تركنا في الكتاب شيئاً لم نثبته فيه تقصيراً وإهمالاً، بل أحصينا فيه كلّ شيء، أو جعلناه تبياناً لكل شيء، فإذا أريد بالكتاب العلم الإلهي، أو اللوح المحفوظ، فالاستغراق على ظاهره، واذا أريد به القرآن، فالمراد بقوله: «من شيء» الدال على العموم: الشيء الذي هو من موضوع الدين، الذي يرسل به الرسل وينزل به الكتب، وهو الهداية؛ لأنّ العموم في كلّ شيء بحسبه، أي: ما تركنا في الكتاب شيئاً ما من ضروب الهداية التي نرسل الرسل لأجلها إلّا وقد بيناه فيه، وهي أُصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمه والإرشاد... فالقرآن قد بيَن ذلك كله بالنصّ أو الفحوى.[2]

هـ) الاستدلال بالروايات

الشمولية بمعنى أنّ التشريع يستوعب جميع وقائع الحياة، هو صريح كثير

---

١. الأنعام: ٣٨.

٢. محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*: ٣٩٥/٧.

من الروايات، ربّما تصل حدّ الاستفاضة، نورد بعضاً منها:

عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال:

> إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله، وجعل لكلّ شيء حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى الحدّ حدّاً.[1]

وعن الصادق عليه السلام أنّه قال:

> إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن الكريم تبيان كلّ شيء، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج العباد إليه إلا بيّنه للناس؛ حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا نزل في القرآن، إلّا وقد أنزل الله فيه.[2]

وعنه عليه السلام: «ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنة»،[3] وعنه عليه السلام: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل، ولكن لا تبلغه عقول الرجال».[4]

وعنه عليه السلام وهو يبيّن معنى الجامعة التي ورثوها عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وإملائه، من فلق فيه[5] وخط علي بيمينه، فيها كلّ حلال وحرام وكلّ شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش.[6]

وفي نهج البلاغة: ذلك القرآن، فاستنطقوه، ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه، ألا إن فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء دائكم، ونظم ما بينكم.[7]

---

١. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ١٧٦/٧.

٢. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ٥٩/١.

٣. المصدر نفسه.

٤. المصدر نفسه: ٦٠/١.

٥. من فلق فيه: أي من شق فمه.

٦. المصدر السابق: ٢٣٩/١.

٧. نهج البلاغة، شرح محمد عبده: ٥٤/٢.

و) الشمولية في روايات أهل السنّة

عن أبي ذر، قال: تَرَكنا رسول الله «صلى الله عليه وسلم» وما طائر يقلّب جناحيه في الهواء إلّا وهو يذكّرنا منه علماً، قال: فقالﷺ ما بقي شيء يقرّب من الجنّة ويُباعد من النار إلّا وقد بُيّن لكم.[1]

وعن ابن عباس: لو ضاع مني عقالُ بعير لوجدته في كتاب الله.[2]

وعن أبي هريرة: قال رسول اللهﷺ: يا أيّها الناس لا يغترن أحدكم بالله، فإنّ الله لو كان غافلاً شيئاً لأغفل البعوضة والخردلة والذرة».[3]

وعن ابن مسعود: أنزل في هذا القرآن كلّ علم، وبيّن لنا فيه كلّ شيء، ولكن علمنا يقصر عما بين لنا في القرآن.[4]

وعن عليعليه السلام عن النبيﷺ وهو يصف كتاب الله: «فيه نبأ ما كان قبلكم، وفصل ما بينكم، وخبر ما هو كائن بعدكم».[5]

ومن خلال تتبع الروايات التي جاءت في كتب أهل السنّة في هذا المجال، نجد أنّها نادرة وقليلة جداً، قياساً بالروايات الشيعية الكثيرة التي تؤكد الشمول والاستيعاب، وهذه الظاهرة ربّما تعزى إلى أنّ أئمّة الشيعة بالرغم من إقصائهم عن مجال الحكم ـ حسب الاعتقاد الشيعي السائد ـ كانوا يتحملون باستمرار وظائف الإمامة ومسؤوليتها التي تتجسد في الحفاظ على الرسالة، وعلى التجربة الإسلامية، وتحصينها من خلال ممارسة دور رقابي يهدف إلى صيانة المسائل التي تمثّل أساساً في الإسلام، وعدم انحرافها عن مسارها الصحيح.

فكثير من تعاليمهم وكلماتهم منطلق من موقع المراقبة والإشراف، وكان

---

١. الطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الكبير*: ١٥٦/٢.

٢. السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*: ٣٣٢/٢.

٣. ابن أبي حاتم الرازي، *تفسير ابن أبي حاتم*: ٢٩٣٧/٩.

٤. السيوطي، *الحاوي للفتاوى*: ١٥٢/٢.

٥. أحمد بن حنبل، *مسند أحمد*: ٩١/١.

نهجهم يتخذ طابع عرض المسائل والقضايا الإسلامية في الملأ العام، ثمّ بعد ذلك تخرج هذه الأفكار والمواقف في أوساط المجتمع الإسلامي. وحيث إنّهم كانوا يعيشون في عصر يقوم فيه نظام دولة يرتكز على تشريعات إسلامية، فكانت الحاجة ماسة إلى أن تغطي تلك التشريعات جميع نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية ونحوها، وبلا شك سوف يواجه الفقه كثيراً من المشاكل حينما يتجه ليعالج مشاكل الأمة والمجتمع، وقد لا يكون الفقهاء آنذاك بمقدورهم توظيف الأدوات الفقهية بشكل صحيح لمواجهة تلك المشاكل، فكانوا يعجزون عن إيجاد الحلول وفقاً للمنهج الإسلامي، فيعتمدون على وسائل بديلة كالاستحسانات والآراء الذوقية، ولهذا جاء التشديد والإصرار من قبل الأئمة ـ وكثرت عنهم الروايات ـ على أنّ الإسلام بمصادره الرئيسة يتضمن جميع الحلول لشتّى النشاطات الإنسانية، بلا حاجة إلى تلك الآراء الشخصية الخالية من المعايير الإسلامية.

وعلى أيّة حال، هذا ما يمكن الاستدلال به على الشمول، وأنّ الفقه تتسع دائرته لكلّ النشاطات الإنسانية.

وهذه الشمولية لا تعني بالضرورة أنّ كلّ التفاصيل والجزئيات قد ذُكرت في القرآن، أو الروايات بنفس عناوينها الخاصّة، بل المقصود أنّ الفقه بملاحظة المجموع من أحكامه وقواعده الكلية والمصالح والمفاسد الشرعية، هو شامل لكلّ وقائع الحياة بما فيها المستجدات والنوازل، بلا حاجة إلى الاعتماد على قناعات شخصية، أو استحسانات ذوقية، أو قياسات من خارج دائرة المنظومة التشريعية للإسلام.

ز) تنوع أبواب الفقه دلالة على الثراء في أحكامه

يمكن عدّ تقسيم الفقه إلى أبواب متنوعة ومختلفة، شاهداً ومؤيداً على أنّ الفقه ـ بما له من معنى وسيع كما تقدم ـ نظام شامل، ينظم علاقات الإنسان

بربه وعلاقاته بأخيه الإنسان، سواء الأفراد منهم أم الجماعات، بل ينظم ـ أيضاً ـ علاقات الدولة المسلمة بالدول الأُخرى، كما لم يترك ـ أيضاً ـ تنظيم علاقات الإنسان بالطبيعة،، فهو نظام جاء لنظم أُمور الدين والدنيا معاً، ولهذا قسموه وفقاً لتلك الرؤية، لكنهم اختلفوا في طريقة التقسيم اختلافاً شكلياً ـ بعد اتفاقهم أنّ الفقه ينقسم إلى بابين رئيسين: هما العبادات والمعاملات، أو العادات ـ فعلماء الإمامية قسموه إلى العبادات والعقود والإيقاعات والأحكام،[1] والعقود تعبير عن المعاملات والأحكام تعبير آخر عن السياسات، وذكر الشهيد الثاني في رسائله وجه تقسيمه إلى: عبادات ومعاملات وإيقاعات وسياسات؛ لأنّه إمّا أن يُشترط في صحّته النيّة والقربة، أو لا، والأوّل: هو العبادات. والثاني: إمّا أن يُعتبر فيه الصيغة أم لا. والثاني السياسات التي تسمّى بالأحكام. والأوّل إمّا أنْ يُكتفى فيه بصيغة واحدة أم لا. الأوّل: الإيقاعات. والثاني: العقود والمعاملات.[2]

في حين تفاوت أهل السنّة في تقسيماتهم؛ وفقاً لتنوع مذاهبهم الأربعة، فالأحناف قسموه إلى ثلاثة أقسام: العبادات والمعاملات والعقوبات،[3] بينما اتّجه الشوافع إلى تقسيمه إلى أربعة أركان، وقالوا: الأحكام الشرعية إما أن تتعلق بأمر الآخرة، وهي العبادات، أو بأمر الدنيا، وهي إمّا أن تتعلق ببقاء الشخص، وهي المعاملات، أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات، أو باعتبار المدينة، وهي العقوبات،[4] واقترب منهم المالكية والحنابلة في هذا التقسيم.[5]

وطبيعة هذا التقسيم للفقه تكشف عن أنّ المحتوى الفقهي يتداخل فيه

---

١. المحقق الحلي، *شرائع الإسلام*: ٥/١.

٢. الشهيد الثاني، *رسائل الشهيد الثاني*: ٧٦٧/٢.

٣. أُنظر: ابن عابدين، *حاشية رد المحتار*: ٨٥/١.

٤. التهانوي، *كشاف اصطلاحات الفنون*: ٤١/١.

٥. أُنظر: تاريخ الفقه، *سليمان الأشقر*: ٢١.

الجانب الدنيوي والأُخروي معاً، فهو كما ينظر إلى عالم الآخرة، كذلك تقع في سلم أولوياته المصلحة الدنيوية التي تمثّل السلّم لطريق الآخرة، فالقول باستحالة الجمع بين المصالح الدنيوية والأخروية في الفقه؛ لأنّه إمّا أن يكون دنيوياً، وتكون الآخرة تابعة للدنيا وفي طولها، أو العكس، وأمّا إذا أريد للإنسان الجمع بينهما في عرض واحد بحيث يحتفظ بمصلحة الدنيا وفي ذات الوقت يحتفظ بمصلحة الآخرة، فإنّ هذا الأمر يؤدّي إلى فقدانهما ونفيهما،[1] كلام يبتعد عن الصحّة، وهو في واقعه تأثّر بما قاله الغزّالي في كتابه *إحياء علوم الدين*، فقد ذهب إلى أنّ الفقه ليس من علوم الآخرة، بل من العلوم التي تمحضت في تحقيق مصالح الدنيا، كما أنّ الفقهاء يعدون من علماء الدنيا،[2] فهو بنزعته الصوفية يرى أنّ كلّ عمل الفقيه ينصب على زاوية ظاهرية، وليست باطنية، فلا تتخطى نظرة الفقيه حدود الدنيا لتصل إلى الآخرة؛ فإنّ جميع ما يتناوله الفقيه ينحصر بالصحّة والفساد الظاهري للعمل، ولا يتوغل إلى ما هو أعمق من ذلك، فيفتي بصحّة الصلاة ـ مثلاً ـ حتى لو كان المصلي غافلاً وساهياً قلبه عن الله تعالى، فذلك عنده لا يؤثّر في صحّتها مادام المصلي مراعياً الشروط من الوضوء ونحوها.

وهذا الكلام منه ليس مبرراً فيما يتعلق بالأحكام العبادية التي تتخطى بلا شك المصالح الدنيوية بطبيعتها ومقاصدها.

وقد واجه كلامه هذا اعتراضاً من كثير من العلماء، حتى حاول بعضٌ

---

١. سروش، عبد الكريم، *بسط التجربة النبوية*: ١١٤، ترجمة أحمد القبانجي.

٢. الغزالي، *إحياء علوم الدين*: ١٦/١ ـ ١٧،ذكر ذلك في سياق تقسيمه العلوم الشرعية إلى محمودة ومذمومة، والمحمودة تنقسم إلى أربعة أنواع: أولها: الأُصول. وثانيها: الفروع. وهذا الثاني بدوره ينقسم إلى فرعين: أحدهما يتعلق بمصالح الدنيا وهو الفقه، قال: وهذا على ضربين: أحدهما يتعلق بمصالح الدنيا، ويحويه كتب الفقه، والمتكفل به الفقهاء، وهم علماء الدنيا.

التقليل من معرفته الفقهية، واتّهمه بأنّه باع الفقه بالتصوّف بأرخص الأثمان.[١]

بينما ذهب بعضٌ آخر إلى أنّ ما قاله لا يعدو زعماً لا وجه له، فعلم الفقه هو علم شريف إلهي نبوي مستفاد من الوحي، جاء ليسوق به العباد إلى الله عز وجل، وبه يترقى العبد إلى كلّ مقام سَني، وذلك لا يتيسر إلا بالعلم بما يقرب إلى الله عز وجل من الطاعات المأخوذة من الوحي؛ ليتأتى بها العبد على وجهها، والعلم بما يبعد عن الله عز وجل من المعاصي؛ ليجتنب عنها، والمتكفل بهذا إنّما هو علم الفقه، فهو أقدم العلوم وأهمها، وقد ورد عن أهل البيت عليهم السلام أنّه ثلث القرآن، فكيف لا يكون من علم الآخرة ما هذا شأنه؟!.[٢]

ح) الثراء الفقهي في أحكام المعاملات

ربّما يعدُّ التفريق الجوهري بين العبادات والمعاملات ـ أيضاً ـ من العناصر والعوامل المهمة التي تكرّس الاعتقاد بشمولية الفقه؛ حيث إنّ الغرض المقصود الأصلي من المعاملات بلا شك، هو تحقيق المصالح الدنيوية وتدبير وتنظيم أُمور الحياة؛ لذلك فإنّ العقل مفتوح على التعرّف على عللها وصياغةُ أحكامٍ تنطلق من تلك العلل؛ لتغطي مساحات واسعة في الفعاليات الإنسانية.

يقول منتظري (مجتهد إيراني):

> المعاملات ليست أُموراً مخترعة للشارع، بل هي عقود كانت رائجة بين العقلاء حسب حاجاتهم في إدامة الحياة والتعايش، متطورة حسب تطوّر شرائط الحياة، والشارع ـ أيضاً ـ كأحدهم أمضاها عملاً، ولم يردع عنها إلّا في موارد خاصّة؛ لما رأى فيها من المضار والمفاسد لحياة المجتمع، كالربا والمعاملات الغررية ونحوها، وليست أحكام

---

١. تلبيس إبليس، *ابن الجوزي*: ٤٢٨/١. قال: فما أرخص ما باع أبو حامد الغزالي الفقه بالتصوف.

٢. الفيض الكاشاني، *المحجة البيضاء*: ١٥٤.

المعاملات أحكاماً تعبدية محضة جزافية، أو مبتنية على مصالح سرية غير مرتبطة بمصالح الأفراد والمجتمع.[١]

وهي في الاصطلاح ـ من خلال التتبع ـ لها معنيان: عام وخاص، والعام، وهو المقصود هنا، ما يقابل العبادات، فيدخل فيها مجموعة العقود والإيقاعات والأحوال الشخصية والسياسات المدنية، بل حتى العلاقات الدولية، وكذلك لها معنى خاص: ويقصد به المعاملات المالية بالخصوص.

وتفترق العبادات عن المعاملات في أُمور ثلاثة: أولها: الغرض، فإنّ الغرض من العبادات هو التقرّب إلى الله تعالى وشكره وابتغاء الثواب في الآخرة كالصلاة والصوم، وأمّا المعاملات، فإنّ الغرض المقصود الأصلي منها هو تحقيق مصلحة دنيوية، أو تنظيم علاقات الفرد بغيره. واختلاف المقصود الأصلي بين العبادات والمعاملات، هو الأساس هذا التقسيم، فما كان الغرض منه التقرّب لله وشكره، فهو يدخل في دائرة العبادات، وما كان الهدف منه تحقيق مصلحة دنيوية، فهو من العادات، أو المعاملات.

وثانياً: العبادات تنضوي تحت صفة عامّة، وهي عجز العقل غالباً عن إدراك المصالح فيها، وعدم التمكن من معرفة ملاكاتها، وأنّ السبيل الوحيد لمعرفة عللها هو النص، أمّا المعاملات، فإنّ العقل منفتح على كثيرٍ من أسرارها؛ لذلك فإنّ الأصل فيها أن تكون معقولة المعنى، وسوف يأتي البحث عن هذه النقطة بالذات في مجالات منطقة الفراغ، وأنّ المعاملات هل هي مجال منطقة الفراغ، أم لا؟

وثالثاً: ـ وهو متفرّع على الفارق الأول ـ إنّ العبادات يشترط في امتثالها قصد التقرّب لله تعالى، بخلاف المعاملات التي لا تقتضي بطبيعتها هذا الشرط.

---

١. المنتظري، حسين علي، *دراسات في المكاسب المحرمة*: ١٤٠/٢.

وبهذا نختم البحث في أدلة القول بشمولية الفقه، ونتجه بعد ذلك إلى الرأي الآخر الذي يعتقد عدم كمال الفقه وشموليته، وأنّ مجالاته ليست متسعة كثيراً، بل هي قاصرة عن أن تستوعب كلّ تفاصيل الحياة الإنسانية.

ثالثاً: القول بعدم شمولية الفقه ودليله

حينما يكون السؤال: ماذا نتوقع من الفقه؟ وماذا تكون مجالاته التي يشملها؟ فالجواب عن هذا السؤال، تارة يبحث عنه من خارج المنظومة الدينية ونصوصها، من خلال أدلة خارج الإطار الديني، سواء أكانت معايير عقلية، أم عقلائية، وتارة يبحث عن الجواب في دائرة الشريعة ونصوصها، وإثبات الشمولية بتلك النصوص هو المعبر عنه بكمال الفقه وشموله.

أمّا إثبات الشمولية من خلال المعايير العقلية والعقلائية، فهو غير متيسر؛ ضرورة أنّ ذلك يتوقف على معرفة مجالات الفقه الحياتية التي هي مرتبطة ذاتاً بحاجات الإنسان الفطرية، وتشخيص تلك الاحتياجات بمعرفة كلّ أبعادها وتفصيلاتها الدقيقة غير متيسر إلّا من خلال تصريح المنظومة التشريعية.

والسؤال الذي يمكن أن يطرحه هذا الاتّجاه: هل يقع على عاتق الفقه بيان الحكم لجميع أشكال النشاطات الإنسانية؟ فهل نترقب من الفقه أن يجيب عن كلّ مشاكل الحياة ويحدد علاجاتها؟ وهل يترقب من الفقيه أن تتجاوز وظيفته حدود استخراج الأحكام الموجودة ضمن نصوص الكتاب والسنة، أو تحديد بعض الموضوعات التي يترتّب عليها بعض الأحكام الشرعية، إلى دائرة أوسع من ذلك، بحيث يمارس الفقاهة في جميع الموضوعات المتعلقة بأنشطة الإنسان ومجالات الحياة، فعليه أن ينطلق أوّلاً من وقائع الحياة ومستجداتها، ثم إلى النصوص والقواعد؛ للإحاطة بأحكام تلك الوقائع، سواء أكانت فردية، أم جماعية تتعلق بالدولة والحكومة، فلابد من إيجاد رؤية فقهية بنحو يكون الفقه

هو النظرية الواقعية والتّامة لإدارة شؤون الحياة من المهد إلى اللحد، كما يرى ذلك السيد الخميني[١] الذي يؤكد على أنّ للإسلام أحكاماً تنسجم وتشبع كلّ حاجات الإنسان، فأحكامه سواء أكانت ذات طابع سياسي، أم ثقافي، أم غير ذلك تتوافق جميعها مع حاجات الإنسان.[٢]

وهذه الرؤية التي يؤمن بها نابعة بلا شك بما قدمناه سابقاً من الاعتقاد بأن الفقه شامل، وأنّ لكلّ واقعة حكماً، وأنّ حلال محمدﷺ حلال وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

بيد أنّ أصحاب الاتّجاه الآخر يرفضون هذه الرؤية، ويعتقدون أنّ تحميل الفقه كلّ هذا العبء ليس صحيحاً، وأنّ الأحكام منها ما يختص بزمانه ومكانه فقط، والخلود هو للأُصول القيمية التي تنشأ من السلوك التوحيدي للإنسان.[٣]

يقول شبستري[٤]: إنّ جميع القوانين المتعلقة بالعلاقات الحقوقية للأُسرة والمجتمع والحكومة وشكلها والقضاء والحدود والديات والقصاص والمعاملات التي يُعمل بها في المجتمع الإسلامي، لا بدّ أن تخضع في كلّ عصر للبحث والمراجعة؛ لمعرفة مدى انسجامها، أو عدمه مع السلوك التوحيدي للناس، فلو اتضح أنّ بعض التشريعات السائدة تحول دون السلوك التوحيدي، فلا ينبغي التردد في تغييرها. وهذا لا يعني بالضرورة عدم الإيمان بخلود الأحكام الشرعية التي جاء بها نبي الإسلام؛ لأنّ القانون الخالد في مثل هذه الموارد هو الأُصول القيمية الناشئة من حقانية السلوك التوحيدي الذي يجب أن تنطبق كلّ القوانين الإلهية معه، والملاك الذي يستدعي تغيير تلك

---

١. أُنظر: السيد الخميني، *صحيفة نور*: ٩٨/٢.

٢. المصدر نفسه: ٢٣٢/٢.

٣. أُنظر: مجلة نقد ونظر: عدد ٥: ٢٩٨.

٤. مفكر إسلامي إيراني معاصر، معروف في الوسط الثقافي والديني.

الأحكام هو نفسه الإصلاح ورفع الموانع التي تحول دون السلوك التوحيدي.[١]

ولعل روح هذا الكلام قد أشار له الطباطبائي بقوله:

إنّ القرآن يبني أساس التشريع على التوحيد الفطري والأخلاق الفاضلة الغريزية، وأنّ التشريع يجب أن ينمو من بذر التكوين والوجود.[٢]

ويرى شبستري أنّ الفقه ـ خصوصاً في المسائل السياسية ـ فقَدَ مساره العقلائي ويجب التوجه في هذا الباب نحو الأوامر والنواهي الإلهية العامّة مثل وجوب العدالة وحفظ مقاصد الشريعة الخمسة، ثم تفسير العدالة بما يوافق عقلانية العصر الراهن من أجل تأسيس نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي عادل على ذلك الأساس، والأمر كذلك في باب النظام الجزائي.[٣]

بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يعتقد أنّ الفقه الإسلامي ليس غنياً على مستوى الحكم، وكذلك على مستوى البرنامج، وذلك ـ كما يرى ـ لا يشكل نقصاً في الفقه؛ لأنّ الثراء في الحكم ليس له معنى، وكذا في البرنامج حيث لا صله له في الفقه أصلاً.[٤]

ويتفق مع هذا الرأي المفكر الإيراني سروش المثير للجدل بآرائه الجريئة، حيث يرى أنّ الفقه المتداول مختص بالمجتمعات البدائية التي لم تشهد تحوّلاً كبيراً في تطورها؛ حيث إنّ العلاقات فيها بسيطة وغير معقدة وحاجات الإنسان قليلة، ووظيفة الفقه تتحدد فيما ينبغي وما لا ينبغي، ورسم حدود ذلك لا أكثر، وما عداه فهو موكول للعلم، فإنّ قضايا مثل حل الاختناقات المرورية، وانقطاع

---

١. شبستري، محمد مجتهد، *الإيمان والحرية*: ٨٦ ـ ٨٨. وانظر: مقال المسار المعنوي والعقلائي لعلم الفقه: الأنترنيت.
http://groups.yahoo.com/group/Salaamsociety/message/177

٢. الطباطبائي، محمد حسين، *تفسير الميزان*: ٦٣/١.

٣. محمد مجتهد شبستري، المصدر السابق.

٤. أُنظر: مجلة كيهان فرهنكي، السنة السادسة العدد ١: ١٦.

التيار الكهربائي، وقلة الطاقة، وتلوث الهواء، والأمواج الإذاعية، التي تصنع ثقافة اليوم، ومسائل مثل التربية، والتعليم، ليست من مسؤولية الفقه، ولا يترقب من الفقه أن يحل جميع مشكلات العالم الحقوقية والقانونية. نعم، الفقه دوره يكون في أنّه ينبغي على الإنسان أن يحل مشكلة الاختناق المروري ـ مثلاً ـ مع مراعاة الضوابط والمبادئ العامّة للشريعة.[1]

ألف) نظرية الحد الأقل في الفقه

لقد اختزل الدكتور سروش فكرة عدم الشمول عند الاتّجاه الذي يتبناها، بشكل صريح وواضح في كتابه *بسط التجربة النبوية* من خلال طرح نظرية الحد الأقل والأكثر في الفقه، وأرجّح أنّ فكرة الحد الأدنى قد سبقه إليها المفكر المصري الدكتور النويهي في سبعينيات القرن الماضي في كتابه *نحو ثورة على الفكر الديني* حيث ادّعى ـ أيضاً ـ أنّ الإسلام ـ بمصدريه القرآن والسنّة ـ قد اقتصر على الحد الأدنى من التشريعات؛ معللاً دعواه بأنّ ذلك المقدار هو الذي كان العرب بحاجة ملحة له.[2]

وعلى أيّة حال، لا بأس أن نستعرض أهم ما أورده سروش حول هذا الموضوع، ثم نحاول أن نناقش كلامه:

يقول: هناك رؤيتان للفقه: الرؤية الأولى: وهي رؤية «الحد الأكثر»، أي: الاعتقاد بأنّ جميع ما يتعلق بالاقتصاد والحكومة والتجارة والأخلاق ومعرفة الله، وغير ذلك من أنواع التصورات الذهنية الساذجة والمعقدة في حركة الحياة البشرية قد وردت في الشرع.

---

١. أُنظر: *كتاب الحياة الطيبة*: ٢٤/١، نقلاً عن سروش، فرهنك، الكتاب الأول والثاني، مقال (جامه تهذيب برتن إحياء) (ثوب التهذيب على بدن الأحياء): ٣٨، بالفارسية.

٢. أُنظر: النويهي، محمد، *نحو ثورة في الفكر الديني*: ١٣٥ ـ ١٣٦.

وفي المقابل هناك رؤية ثانية، وهي: «الحد الأدنى»، هذه الرؤية تدعي أنّ الشارع قد اقتصر على بيان الحدّ الأقل من التشريعات الذي كان يلزمهم في حركة الحياة لا أكثر، فلا ينبغي أن نتوقع من الدين تدوين تفاصيل أحكام الحكومة والتجارة والطهارة والطبابة وغير ذلك، ولئن كان مثل هذا التوقع صحيحاً، وأنّ الدين حقق لنا ما نريده من هذه الأحكام، فهي قد وردت بنحو الحدّ الأدنى.

وهو يرفض فكرة أنّ الاجتهاد يثري الأحكام: يقول: إنّ أصحاب الرؤية الأُولى يتوقعون أنّ الحدّ الأكثر من المسائل يستنبط من الحدّ الأقل من الأحكام، وبذلك تتحقق نتائج كثيرة من أحكام قليلة، فيمكن حلّ المشكلات الذهنية والحياتية المعقدة بواسطة بعض الأحكام المتناسبة مع حياة بسيطة ومعيشة ساذجة، لكن هذا يعني أنّ الاستنباط والاجتهاد بهذا المعنى هو تكثير الأحكام القليلة، بيد أنّ هذا المعنى من الاجتهاد هو منشأ ومصدر المشكلات النظرية والعملية الجدية في مجتمعنا. فالاجتهادات الفقهية لا يمكنها تبديل الحد الأدنى من الأحكام والمعارف الدينية إلى الحدّ الأكثر، فمهما سعينا في غربلة الأحكام والمعارف الدينية في أدوات الاجتهاد وتحركنا على مستوى بسطها وتحقيق الشمولية لها، فإنّ هذه الأحكام والمعارف لا تخرج عن دائرة الحد الأدنى، ولا تزول عنه هذه الصفة والخصوصية من خلال عملية الاجتهاد.

ويسوق عدّة أمثلة على صحّة نظريته، منها: إنّ إجراء أحكام العقوبات ـ مثلاً ـ إنّما يؤثر أثره فيما لو كان المجتمع يعيش حالة طبيعية، ولم يكن قد امتد الفساد إلى عمق البنى الاجتماعية، ففي هذه الصورة لا ينفع إجراء الحدود في حلِّ هذه المشكلة على أرض الواقع؛ لأنّ إجراء ذلك يمثل الحد الأدنى من وجهة تشريعية، فينبغي على الأُسرة أن تتحمل مسؤوليتها على مستوى الإشراف ومراقبة سلوكيات أبنائها، وينبغي أن يحظى عامّة الناس بالسلامة الروحية والجسمية ويشعرون بالاستقرار الاقتصادي والأمن المعاشي

من خلال موارد مالية كافية. هذه كلها تعدّ من الشروط الضرورية للتقليل من وقوع السرقة في المجتمع، وبدون تحقق هذه الشروط، فإنّ العقوبة لوحدها لا تمثّل حلاً سليماً، بل إنّ العقوبة لا تكون جائزة حينئذ.

ثم إنه يرى أنّ الهدف من الدين إمّا أن يكون هدفاً دنيوياً أو أخروياً، ولا يمكن الجمع بين الاثنين، فإمّا أن يكون دنيوياً، وتكون الأحكام الفقهية والأخلاقية كافية لإدارة المجتمع وحلّ مشكلاته الاجتماعية، وأنّ العاقبة الحسنة في المعاد تابعة لحسن المعاش، وتقع في طوله، أو أن يتمحض الهدف بكونه أخروياً، فيكون المقصود الأصلي للتكاليف الشرعية: تأمين السعادة الأُخروية، وأمّا الحياة والدنيوية، فهي بمثابة مقدمة وقنطرة إلى تلك الحياة، ولا ينبغي للإنسان الاهتمام بها إلّا بمقدار الحاجة والضرورة، فتكون عندئذ جميع الأحكام من جنس العبادات المحضة.

فلو كنّا نعتقد بالهدف الأُخروي، فلا شك أنّ أمر الصحة مثلاً، وسائر الحاجات الفردية والاجتماعية، من قبيل: الرهن والإجارة والجعالة والبيع، وغير ذلك، تكون من مسؤوليتنا، وينبغي علينا تدبير هذه الأُمور، وأمّا الفرائض والأحكام الشرعية، فالأصل والغرض منها هو المثوبة الأُخروية، مضافاً إلى بعض النتائج والفوائد الدنيوية، من قبيل: تهدئة المحيط الاجتماعي ورفع الخصومات.

ثم يقول: أمّا إذا كنّا نعتقد أنّ غرض الفقه هو دنيوي تدبيري، ففي هذه الصورة لا يمكننا القول بوجود مصالح خفية وغيبية في الأحكام الشرعية، بل يجب أن نتحرك في رؤيتنا لهذه المشاكل الدنيوية من خلال معطيات العقل، والتدبير البشري، فإذا أنتجت الأحكام الفقهية نتيجة مطلوبة في حلّ تلك المشاكل والتعقيدات: التجارة والنكاح والبنوك والإجارة والسرقة والقصاص والسياسة وغير ذلك، فهو، وإلّا فلابدّ أن نتحرك على مستوى تبديلها وخاصّة في أجواء المجتمعات المعقدة والصناعية في هذا العصر، وحينئذ يكون الفقه

حاله حال علم الحقوق مثلاً فيما يوفره للإنسان من معطيات تعالج المسائل الفردية والاجتماعية في حركة الواقع والحياة، وهذه أفضل علامة على كون الفقه علماً في الحدّ الأدنى.

ثم يُبرز مانعاً من الجمع بين الهدفين معاً، فيقول: قد يقال ما المانع من الجمع بين المصالح الدنيوية والأُخروية وجعلها في عرض واحد، وتكون كليهما مطلوبة للإنسان على السواء؟ ولكن هيهات من ذلك، فهذا الفهم للفقه يوصلنا إلى طريق مسدود، فالتوفيق في حلّ المشاكل الدنيوية غير منوط بالمصالح الغيبية، والقانون إنّما يكون قانوناً صالحاً فيما يمثّله من معطيات عاجلة ونتائج صحيحة على أرض الواقع الاجتماعي، لا من خلال العواقب الآجلة. إنّ تضخم وتعقيد الفقه يخضع لعامل تدخل المعطيات الأُخروية في صياغة الأحكام، وإلّا لا معنى لحصر موارد الزكاة ـ مثلاً ـ في الغلات الأربعة.

ويخلص سروش إلى أنّ الكلام حول استغناء الفقه وشموليته كلام غير مقبول؛ لأنّ ثراء الفقه إنّما هو في الأحكام لا في البرنامج والأدوات، وحتى ثراؤه في الحكم إنّما هو على المستوى الأدنى والأقل لا الأكثر.

ثم يقول: وربما يقال: إنّ الفقه له أحكام ثانوية أيضاً، فمثلاً: حفظ النفس وحفظ النظام الاجتماعي وأمثال ذلك، واجبة على أيّة حال، وفي صورة تزاحم واجبين يقدّم الواجب الأهم، وفي موارد العسر والحرج تسقط بعض التكاليف، بحيث لا يعتبر الحكم الضرري حكماً من الأساس، وقس على هذا، فهذا وإن كان صحيحاً لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ الفقه، أوّلاً: يمثّل علماً بالأحكام فقط، ولا ينتج تخطيطاً وبرنامجاً للحياة. وثانياً: إنّ مثل هذا الفقه سيتبدل في الواقع إلى حركة عقلانية وبشرية وعرفية فيما يمثّله من مصالح دنيوية للناس، وحينئذ لا يختلف إطلاقاً مع سائر الأنظمة الحقوقية غير الدينية.[1]

---

١. سروش، عبد الكريم، *بسط التجربة النبوية*: ١٠١ ـ ١١٥، ترجمة أحمد القبانجي.

ب) مناقشة نظرية الحد الأقل

إنّ رؤية الاتّجاه الذي يرى عدم الشمول ينطلق من نقطتين رئيستين:

الأولى: تتعلق بمسألة كلامية، وهي الهدف من الدين الذي هو تعبير آخر عن الهدف من بعثة الأنبياء، فهو يرى أنّ الهدف من الدين وبعثة الأنبياء إما أن يكون دنيوياً أو أخروياً، ولا يمكن الجميع بينهما معاً، والجمع بينهما في عرض واحد بحيث يحتفظ بمصلحة الدنيا، وفي ذات الوقت يحتفظ بمصلحة الآخرة، يؤدّي إلى فقدانهما ونفيهما.[1]

الثانية: إنّ حلّ مسائل الحياة بالقواعد الثانوية مثل: العسر، والحرج، والاضطرار، لا يعدّ علامة على الغنى والثراء في أحكام الشريعة؛ لأنّ هذا الأمر ميسور لجميع الحقوقيّين في المذاهب البشرية، ومن ثمّ، فإنّ العودة إلى قواعد كهذه يشير إلى عدم الشمول.[2]

١. الهدف من بعثة الأنبياء

وما يخص النقطة الأولى: في الحقيقة هناك نظريات ثلاث في الهدف من بعثة الأنبياء: الأُولى: إنّ الهدف دنيوي. والثانية: أخروي. والثالثة: الجمع بين الدنيوي والأُخروي.

٢. ثلاث رؤى في تحديد الهدف من الدين وبعثة الأنبياء

الرؤية الأُولى

أمّا الرؤية الأُولى ـ وأنّ الهدف من البعثة هو دنيوي ـ فهي تستند إلى أنّ الهدف من الخلقة هو كمال الإنسان، وحيث إنّ الإنسان مدني بطبعه

---

١. أُنظر: ولي الله عباسي، *نقد مباني نظرية الدين حد اقلي*، مجلة رواق أنديشه، العدد: ٣٢، سنة ١٣٨٣ هـ ش: ١٠٢.

٢. أُنظر: مهريزي، مهدي، *مجلة الحياة الطيبة*، مقال: مجال الفقه وحدوده: ٢٢.

والاختلاف والصراع من طبيعته، وهذا يتنافى مع الوصول للكمال، ولا يمكن رفع هذا الصراع من خلال الإنسان، فكان لا بد من وجود الدين وأحكامه، ومن هنا جاء الهدف من بعثة الأنبياء.[1]

الرؤية الثانية

أما الرؤية الثانية ـ القائلة بأخروية الهدف من البعثة ـ فهي تستند ـ كما يعتقد مهدي بازركان[2] ـ إلى استقراء وملاحظة ما ورد في القرآن فيما يتعلق ببعث الأنبياء، فالآيات القرآنية تحصر الهدف من بعثهم بأمرين: الأول: إحداث ثورة عظيمة عالمية ضد فكرة أنّ الإنسان هو المحور في هذه الدنيا، ومن ثم سوق الإنسان تجاه خالقه. والثاني: الإخبار بأنّ هناك دنيا غير هذه الدنيا، وهي أوسع منها وأكبر، وتتسم بالأبدية واللانهاية.[3]

ويدعم هذا الاتّجاه بعض الشواهد من قبيل: ما روي عن النبي ﷺ: «إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»،[4] كما يؤيّد هذا الاتّجاه بعض المتكلمين:

يقول نصير الدين الطوسي في *تلخيص المحصل*:

> النبيّ إنسان مبعوث من اللّه تعالى إلى عباده؛ ليكملهم؛ بأن يعرّفهم ما يحتاجون إليه في طاعته وفي الاحتراز عن معصيته.[5]

الرؤية الثالثة

هذه الرؤية التي ترى إمكان الجمع بين الهدف الدنيوي والأُخروي، وأنّه لا

---

١. أنظر: قراملكي، أحد، مجلة كتاب نقد، سنة ١٣٧٦ هـ ش. العدد الثاني والثالث، مقال بالفارسي: تحت عنوان: (مباني جهتكيري انبياء): *الأسس الكلامية لاتجاهات بعثة الأنبياء*: ٢٦١.

٢. مفكر إيراني معروف يصنف على الخط الحداثوي.

٣. مهدي بازركان، مقال بالفارسي: آخرت وخدا هدف بعثت انبيا، مجلة كيان، السنة الخامسة، سنة ١٣٧٤ هـ ش. العدد٢٨: ٤٨.

٤. الحاكم النيسابوري، *المستدرك*: ٦١٣/٢. المجلسي، *بحار الأنوار*: ٢١٠/١٦.

٥. نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن، *تلخيص المحصل*: ٤٥٥.

مانع عقلي من الجمع بينهما، غاية ما في الأمر يكون أحد الأمرين في طول الآخر، بمعنى أنّ أحد الأهداف يكون ذاتياً والآخر عرضياً، لكنّه ليس بمعنى الفرعية، فالهدف بالذات هو استصلاح الإنسان والسمو به إلى عالم الكمال؛ ليستقر في أبدية عالم الآخرة، لكن حيث إنّ ذلك موكول إلى عالم الدنيا، فيلزم اتّخاذ أهداف بالعرض مثل تأسيس حكومة عادلة لتؤمّن إصلاح النظام المعيشي.[١]

وهذا الاتّجاه يؤيّده الحكماء: يقول ابن ميثم البحراني المتوفّى (٦٧٩ هـ) ـ معرفاً النبي وموضحاً الهدف من بعثته ـ:

> إنّه الإنسان المأمور من السماء بإصلاح أحوال الناس في معاشهم ومعادهم...ووجود النبي ضروري في بقاء نوع الإنسان، وإصلاح أحواله في معاشه ومعاده، وكل ما كان ضرورياً في ذلك، فوجود النبي واجب في الحكمة الإلهية.[٢]

ويقول العلامة الطباطبائي: فالنبي هو الذي يبيّن للناس صلاح معاشهم ومعادهم من أُصول الدين وفروعه؛ على ما اقتضته عناية الله من هداية الناس إلى سعادتهم.[٣]

٣. الرؤية الراجحة للهدف من بعثة الأنبياء

في مقام الترجيح، يمكن القول: إنّه من خلال الرؤية القرآنية، يكون الراجح من تلك الرؤى هي الثالثة، وأنّ الهدف من البعثة هو الجامع بين تلبية أهداف الدنيا والآخرة.[٤]

فقد وردت مجموعة من الآيات القرآنية الحاكية عن بعثة الأنبياء، بعضها تفيد أنّ الهدف هو توحيد الله وما ينطوي عليه ذلك من عملية تكامل الإنسان

---

١. أُنظر: *صحيفة نور*: ٣٧١/٥.

٢. البحراني، ابن ميثم، *قواعد المرام في علم الكلام*: ١٢٢.

٣. الطباطبائي، محمد حسين، *تفسير الميزان*: ١٤٠/٢.

٤. أُنظر: قراملكي، أحد، المصدر السابق: ٢٨٠.

وارتقائه، وبعضها يفيد أنّ الهدف هو: رفع الاختلافات بين الناس، وهو نزعة بشرية اقتضتها طبيعة الإنسان، ولا تكاد تنعدم مطلقاً، وبعضها: إقامة القسط والعدل في المجتمع، وهو مرتبط بالهدف السابق، وبعضها: تزكية النفوس، ونحو ذلك، ومثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾،[1] ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾،[2] ومثال الثالث: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾،[3] ومثال الرابع: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ﴾،[4] ومن ملاحظة جميع تلك الأهداف يتبين عدم انحصارها بالحياة الأُخرى، بل شمولها للدنيا والسعي لتنظيم حياة الإنسان فيها، وتقويمها وفق أسس العدل والقسط، مضافاً لتزكيتها والارتقاء بهدايتها؛ لتمهّد إلى الحياة الأُخرى، فإنّ الحياة الدنيا المحدودة ـ كما يعبّر المفكر الصدر ـ تمثّل بداية الشوط لحياة خالدة تنبثق عنها، وتتلون بطابعها، وتتوقف موازينها على مدى اعتدال الحياة الأُولى ونزاهتها، فمن الطبيعي تنظيم الحياة الحاضرة بما هي بداية الشوط لحياة لا فناء فيها.[5]

هذا ما يخص النقطة الأُولى التي تؤسس لنظرية الحدّ الأقل والأكثر عند سروش، وأنّ الفقه لا يمكن أن يكون شاملاً انطلاقاً من رؤية عدم إمكان الجمع.

٤. قدرة الفقه على معالجة جميع مشاكل الحياة

أما ما يتعلق بالنقطة الثانية ـ والتي تتلخص: بأنّه لا يمكن القول بأنّ الفقه

---

١. النحل: ٣٦.

٢. البقرة: ٢١٣.

٣. الحديد: ٢٥.

٤. البقرة: ١٥١.

٥. الصدر، محمد باقر، *المدرسة الإسلامية*: ٤٣.

يستطيع أن يحلّ جميع مشاكل الحياة عن طريق القواعد الثانوية ـ فيمكن جوابه: هذا الكلام صحيح لو انحصر الأمر بذلك، بيد أنّه ليس كذلك، ففي موضوع شمولية الفقه وخلوده وكماله يدخل مجموعة من العناصر المرنة، والتي بها تتحقق الشمولية، ومن هذه العناصر المرنة: القواعد الثانوية، وإمكان كشف ملاكات ومناطات الأحكام، وكذلك منطقة الفراغ الولائية والتشريعية الموكلة للفقيه، ممّا يؤدّي إلى غنى الفقه وشموله.

كما أنّ القول بأنّ شمولية الفقه حينما تتحقق بمعية القواعد الثانوية سوف لن يختلف عن أيّ نظام حقوقي وضعي، هذا القول بنحو دقيق مجانب للصواب، فقد مرّ أنّ القواعد الثانوية ونحوها التي صاغ مبادئها الشارع، تمتاز بخصائص جوهرية تجعلها ممتنعة القياس مع ما يمكن أن يكون شبيهاً لها من المبادئ التي يُرسى قواعدها الإنسان، وقد مرّ الكلام عن تلك الخصائص في المبحث الأول من هذا الفصل.

وسوف يتضح في نهاية أبحاث هذه الكتاب أنّ التشريع الإسلامي شامل لكل وقائع الحياة بمختلف مجالاتها، والعجز ـ على تقدير وجوده ـ يكون في آليات الفقه ووسائله.



المبحث الثالث

مرونة التشريع الإسلامي وعناصرها

كما تميّزت الشريعة الإسلامية بخاصية الثبات في أحكامها، كذلك كانت المرونة في الشريعة من أهم دعائم استمرارها، واستجابتها لمتطلبات الحياة ومستجداتها.

أوّلا: المرونة: معناها، دليلها، حدودها

ألف) معنى المرونة

المرونة في اللغة: مصدر مَرَن، وتعني ليونة في صلابة، وتعني ـ أيضاً ـ الاستمرار، قال الفراهيدي وابن منظور: مرن الشيء يمرن مرونة، إذا استمر، وهو لين في صلابة.[1]

واصطلاحاً لا تبتعد كثيراً عن معناها اللغوي ـ ونقصد بالاصطلاحي: المرونة التي تكون وصفاً للشريعة ـ فهي: القدرة على التكيّف والتلاؤم في جميع الأزمنة والأمكنة، وسواء أكان الإنسان بدائياً، أم في ظل العولمة والتقنيات الهائلة، وتتجسد هذه القدرة والتكيّف في استجابة وقابلية الشريعة على استنباط أحكام متجددة، أو هي المقدرة على إعطاء الحلول لكلّ مشكلة تطرأ في حياة الناس في

---

١. الفراهيدي، الخليل، *العين*: ٢٧١/٨. وانظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ٤٠٣/١٣.

كلّ بيئة وعصر وبيان حكم الشرع في كلّ نازلة تُستجد.[١]

ولا بدّ من التذكير أنّ أصل خصائص الشريعة، بما فيها المرونة، موضع اتفاق علماء الإسلام، ولا يكاد يوجد اختلاف إلا في حدود فرعية ضيّقة جداً، ولهذا لا يوجد مبرر لإبراز الآراء، كلّ على حدة، بعد أن كانت متفقة.

يقول عبد الرزاق السنهوري[٢]: المرونة ـ كوصف للشريعة ـ هي قابليتها لأن تستنبط منها الأحكام المتغيرة، وليس حدوث التغيير في مبادئها وقواعدها وأصولها وفلسفتها في التشريع.[٣]

ويرى محمد عمارة[٤] أنّ السنهوري قد ضبط مفهوم «المرونة» ضبطاً موضوعياً ومتوازناً، على النحو الذي لا يدع مجالاً للبس ولا الإيهام، فمبادئ الشريعة الإسلامية وقواعدها وفلسفتها في التشريع، هي ثوابت لا تعرض لها مرونة مهما تغاير الزمان واختلف المكان، بينما «الأحكام» المستنبطة من هذه المبادئ؛ خصوصاً ما يتعلق بالمعاملات ـ في المذاهب الفقهية المختلفة ـ هي التي تمثّل المرونة المواكبة لمستجدات العصور ومتغيّرات الأماكن، واختلافات المصالح والأعراف.

«فالأحكام» هي التي تتغير بتغير الزمان والمكان، بينما المبادئ والقواعد والأُصول في الشريعة الإسلامية ثوابت لا تغيير فيها ولا تبديل، وبذلك تجمع الشريعة بين الثبات والتطوّر، بين الخلود والتجديد.[٥]

وخاصية المرونة هذه لا تتقاطع مع خاصيتي الثبوت والشمول، بل بينهما كمال الانسجام الذي يتعذر على أيّ شريعة وضعية تحقيقه، لكن

---

١. أُنظر: *مجلة البحوث الإسلامية*: ١٢٧/٢٧.

٢. عالم ومفكر إسلامي مصري مشهور(سني).

٣. عمارة، محمد، *الدكتور عبد الرزاق السنهوري إسلامية الدولة والمدنية والقانون*: ١٥٠ ـ ١٥١.

٤. مفكر إسلامي مصري(سني).

٥. المصدر السابق.

حيث إنّ التشريع رباني المصدر، فهذا الاتساق جاء طبيعياً.

وبهذه المرونة تمكنت الشريعة من أن تخاطب الإنسان البدائي وقت التشريع، وإنسان اليوم الذي حملت حياته كمّاً هائلاً من الأُمور المستجدة، بمجالاتها المتنوعة، فبرزت الشريعة على أنّها تمتلك رصيداً من المقومات الذاتية والأُصول الحيوية المتكاملة تجعلها مؤهلة لمواكبة التطوّر الإنساني وقدرتها على استيعاب التقدم البشري والتطوّر الكوني.

فالتشريع الإسلامي في مرونته وحيويته ينفذ في امتداد الزمن ليستوعب التطوّر الحضاري والتقدم الزمني في حركة الحياة وحاجة العصر؛ مما يجعله قابلاً للانطباق على أكثر من زمان ومكان.

ب) دليل المرونة

ثمة نصوص ـ سواء من الكتاب أم السنة ـ تدل بنحو صريح على تلك المرونة، من قبيل: قوله تعالى: ﴿يرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيسْرَ وَلَا يرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.[1]

ومن قبيل قول النبيﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة»،[2] وقولهﷺ: «إنّ الله تعالى رضي لهذه الأمة اليسر، وكره لها العسر»،[3] «وإن هذا الدين يسر، ولن يشادّ[4] هذا الدين أحد إلا غلبه».[5]

وهذه المرونة كما تتجلى في مظهر السهولة واليسر في الأحكام وأنّها ذات طبيعة غير شاقة، كذلك تتجلى المرونة في عدم جمودها على صيغة

---

١. البقرة: ١٨٥.

٢. الحر العاملي، محمد بن الحسن، *الوسائل*: ١١٦/٨. أحمد بن حنبل، *مسند أحمد*: ٢٦٦/٥، وانظر: البخاري، *صحيح البخاري*: ١٥/١.

٣. الطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الكبير*: ٢٩٨/٢٠.

٤. يشادّ من المشادة في الشيء: التشدد فيه والمغالبة، أي أنّ الدين يغلب من يقاومه.

٥. ابن حبان، *صحيح ابن حبان*: ٦٣/٢.

واحدة، وعدم الاقتصار على زمان ومكان خاص، بل تطرح حلولاً لقضايا الإنسان أينما حل ووجد في أيّ زمان.

فاستمرار هذه الشريعة وخلودها تطلّب عقلاً أن تجمع بين عناصر الثبات والمرونة؛ لتكون متوائمة مع التطورات ومواكبة للتغيّرات مع الحفاظ على مصلحة الإنسان فرداً كان أم جماعة.

وبتلك العناصر مجتمعة تستطيع أن تحفز على الحركة الإيجابية في العالم وفي الطبيعة، وعلى تقدم الإنسان والمجتمع، ولا تحول دون أيّة خطوة باتّجاه التقدم الحضاري في جميع المجالات ما دامت لا تتنافى مع المفاهيم والقيم والأسس في العقيدة والشريعة.

يقول المطهري: إنّ صفة المرونة التي اختص بها النظام التشريعي وتحلّى بها الإسلام، تعتبر من ذاتيات ذلك التشريع؛ بحكم الحركية الفاعلة التي هي من طبيعة خصائص النظام التشريعي.[1]

فهذه المرونة ليست أمراً طارئاً، بل هي ناشئة من أصل التشريع، ومن المبدأ القاضي بوجوب مراعاة حركة الحياة وتغيرها وما يطرأ من حالات مختلفة على الإنسان والمجتمع، حيث إنّ الأحكام الشرعية بطبيعتها تتناسب مع اختيارات كثيرة للفرد والمجتمع في صيغ وأنماط متنوعة في الحياة، وليس من طبيعتها أن تقيد حركة الإنسان وحريته.[2]

ولا شك في أنّ مرونة الشريعة تخلق مساحة مفتوحة من المتغيّرات، والتي يعمل المفكر، أو العالم في إطارها على تنظيم الجوانب التقنينية (التشريعية) والتنفيذية للحياة، بهدف إخضاع الحياة للشريعة؛ ومن هنا، فإنّ البعد المرن في الشريعة هو الذي يحدد مجالات التجديد في الفكر

---

١. المطهري، مرتضى، *الإسلام ومتطلبات العصر*: ١٤٢/٧.

٢. شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*: ١٢٦.

الإسلامي ومساحاته، وهذه المساحات تتسع كلما ازدادت متغيّرات العصر وضغوطاته وتحدياته.[1]

ج) حدود المرونة

هذه هي مرونة التشريع من ناحية نظرية لكن مع هذا الوضوح النظري نجد هناك تفاوتاً في التطبيق العملي لتلك المرونة، فقد ذهب بعضٌ إلى حدود بعيدة في تطبيقاتها تلك:

يقول السنهوري بإيجاز: مهما كانت الحاجة الشديدة إلى النهوض بالشريعة الإسلامية وجعلها مطابقة لروح العصر الحاضر، فلا يغيب عمن يريد القيام بإصلاح من هذا القبيل أن يترك للشريعة مرونتها، ويكتفي باستنباط أحكام منها تتفق مع العصر الذي هو فيه، فالربا على سبيل المثال لا شك في أنّ من قواعد النظام الاقتصادي الآن وجود رؤوس الأموال، وهذه لا تتهيأ إلا إذا تقرّر مبدأ الفائدة المعتدلة، عندئذ قد يقال: بتقييد الربا الممنوع في الشريعة في حالة الربا الفاحش الذي تجمع على حرمته ـ فضلاً عن العقل ـ كلّ الشرائع.

وهذا المعنى وإن لم يكن هو الذي فهمه المسلمون سابقاً من الآيات التي تحرم الربا، حيث إنّ واقع المسلمين كانوا يحرمون الربا ـ كثيره وقليله ـ لكن هذا في وقت لم يكن في الأنظمة الاقتصادية من التعقيد على ما هو عليه الآن، وعليه فإذا استجدّت أنظمة اقتصادية في عصرنا تقتضي التميز بين كثير الربا وقليله، وكانت المصلحة تقضي بهذا التميز، فيجب عندئذ أن يؤخذ على أنّ ذلك الفهم مقيد بالعصر الذي اقتضاه، ومن ثَمّ فقد يأتي زمن ينتقض فيه النظام الاقتصادي الحاضر، وتقل أهمية رؤوس الأموال، أو تنعدم، وتصبح

---

١. أُنظر: التسخيري، محمد علي، *مجله آفاق الحضارة الإسلامية*، مقالة تحت عنوان: التجديد في الفكر الإسلامي وعنصر المرونة في الشريعة: ٢٩٧.

الفائدة الربوية مهما كانت قليلة لا تتفق مع روح العصر، فعند ذلك نرجع إلى ما فهمه المسلمون أولاً من وجوب تحريم الربا مطلقاً، ويكون هذا صحيحاً، وتتسع الشريعة الإسلامية بالتطور الجديد في الأفكار.[١]

بل يذهب بعض الفقهاء ـ فيما يخص المرونة في موضوع الربا ـ إلى أبعد مما ذهب إليه السنهوري، حينما ينفي الطابع الربوي عن عمل المصارف، ولا يعتبره مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾،[٢] ويعتبر النظام المصرفي الجديد نظاماً جديداً، لا علاقة له بالنظام الربوي القديم، «فهو من أنظمة الاستثمار والمتاجرة الحديثة التي لا غنى عنها للمجتمع بعد التعقيدات التي طرأت على الحياة الاقتصادية وأنظمة التبادل والاستثمار، فتكون الزيادة التي يتقاضاها المصرف نوعاً من العوض عن أعماله الإدارية».[٣]

من هنا تحفظ كثيرٌ على معنى المرونة التشريعية؛ مشدداً على أنّ مفهومها يكون في التعامل مع الواقع وتقديم الحلول لمشاكله، مع الحفاظ على المبادئ والمفاهيم الأساسية، فهي تكيف الشريعة مع الواقع، لكن من دون تقديم تنازلات في مبادئها الأساسية. فلا تعني المرونة تغيير الأهداف لتنسجم مع المحيط الخارجي، أو العوامل المؤثّرة المتغيّرة حتى يلزم مراجعة الشريعة وتعديلها بما يتلاءم مع الواقع.

فليست المرونة معناها تغيير روح الشريعة، أو تبديل أحكامها الثابتة، أو التلاعب بمفاهيمها، أو «خضوع النظام التشريعي للواقع؛ لأنّ هذه المرونة

---

١. عمارة، محمد، *الدكتور عبد الرزاق السنهوري إسلامية الدولة والمدنية والقانون*: ١٥١ ـ ١٥٢.

٢. البقرة: ١٨٨.

٣. حوار مع محمد محسن الأمين أجرته معه مجلة قضايا إسلامية معاصرة بعنوان: *الاجتهاد المقاصدي*، إعداد عبد الجبار الرفاعي: ١٧٠ ـ ١٧١.

تساوق العدم، ولا تمنح الاستمرارية للحياة ودورها البنّاء»[1] بل المرونة تعني تقديم حلولٍ للأزمات والتحوّلات والاحتياجات المتجدّدة مع المحافظة على هوية ذلك التشريع، ووجوده، وأهدافه وأصوله.

ويرى شمس الدين: أنّ المرونة لا ينبغي أن تكون فكرة دفاعية تبريرية، نشأت من رغبة في التوفيق بين الشريعة الإسلامية وواقع الحياة والمجتمع في صيغتهما الغربية التي طبعت حياة المسلمين ومجتمعاتهم بطابعها؛ ضرورة أنّ الشريعة لم توضع لتكيّف نفسها مع نسق حياة منطقة تقودها أفكار ومفاهيم وخيارات وضرورات ناشئة من ثقافات أُخرى ومن شرائع أخرى، بل الشريعة جاءت لتصوغ حياة المجتمع وفق مفاهيمها وأفكارها، ولتكيّف وتحكم حياة المجتمع والإنسان هذه المفاهيم.[2]

فليس مقبولاً أن تقود المرونة إلى التنازل المبدئي، أو الميوعة التنظيمية؛ فإنّ كلاً منهما يتنافى مع الاعتقاد بمبدأ المرونة، وكذا مع واقعيته العملية؛ ذلك أنّ الاعتقاد والواقعية توجبان ثبات الأسس العقائدية والمفاهيم التصورية وثبات النظم والبناء العلوي الذي يقوم على أساس من ذلك التصور الرصين، فالمرونة لا بدّ أن تعني «التكتيك والتدرج الواقعي الذي يلحظ ضغوط الواقع ويستهدف تعميق التصور الأصيل، والوصول إلى تطبيق الصورة التنظيمية المثلى، كما تعني قدرة النظام على استيعاب التحوّلات الزمانية والمكانية والتعقيدات الاجتماعية كلّها، ووضع العلاج الواقعي لها في إطار الأطروحة العامّة للتنظيم. وبالتالي، فالمرونة هي اتّخاذ موقف مؤقت يتغير بتغير الحالة بهدف المحافظة على الموقف العام».[3]

---

١. المبلغي، أحمد، *مجلة الاجتهاد والتجديد*، العدد: ١، سنة ١٤٢٦ هـ مقالة تحت عنوان: الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي قراءة في جهود التيار النهضوي: ٢١٠.

٢. اُنظر: شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*: ١٢٣ ـ ١٢٤.

٣. اُنظر: التسخيري، محمد علي، *من الظواهر العامة في الإسلام*: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

ثانياً: عناصر المرونة في التشريع وأنواعها

ذكرنا في تعريف المرونة أنّها تعبير عن قدرة واستجابة الشريعة على تأمين الأحكام لجميع وقائع الحياة، وهذه الاستجابة ليست إعجازية، بل من خلال عناصر وعوامل توفرت في الشريعة جعلتها تتصف بتلك القابلية.

وتتنوع هذه المرونة، منها: ما يحقق الاستجابة بمقتضى طبيعة العنصر المرن، كالقواعد العامّة مثلاً، فقواعد الشريعة العامّة مرنة بمقتضى طبيعة القاعدة، لا يصعب تطبيقها خارجاً؛ وحدود التطبيق واسعة جداً؛ لأنها ناتجة من نصوص شرعية مفهومة وواضحة قد لوحظت فيها عدة عوامل زمانية ومكانية، ويمكن أن نصطلح عليها بعناصر المرونة الخاصّة؛ لأنّها تختص في مجال محدد وموارد خاصّة من الشريعة.

ومنها: مرونة تترشح على الشريعة بشكل عام، مثل إمكانية كشف مناطات الأحكام وما يعبّر عنه بمقاصد الشريعة، أو ترك فراغ تشريعي ـ بناء على صحّة ذلك ـ فهذا العنصر يضفي قدرة ذاتية للشريعة بمجملها، يجعلها تستجيب لجميع الأزمنة بشتّى حوادثها ووقائعها، ويمكن أن نصطلح عليها بعناصر المرونة العامّة.

فهناك إذن قسمان من المرونة، وربّما بعض العناصر تكون مشتركة، فقد تدخل في المرونة الخاصّة والعامّة معاً، وهذه العناصر معاً تمثّل بمجموعها مظهر المرونة في التشريع الإسلامي، تجعل التشريع يتّخذ طابعاً حيوياً، وتمنحه القدرة على إبراز الحلول الناجعة لكل المتغيّرات، وتمنحه الصمود في مواجهة التحديات الحياتية المتجددة:

ألف) عناصر المرونة الخاصّة

هناك مجموعة من العناصر والعوامل يمكن أن تدخل تحت عنوان المرونة الخاصّة التي ذكرنا المقصود منها: وهي:

١. نماذج من العناصر المرنة الخاصّة

ـ الأحكام الثانوية

لا شك في أنّ الحكم الثانوي يعبّر بشكل واضح عن مرونة تشريعية عالية،[١] التي تعني هنا أنّ الحكم الثانوي بطبيعته يحقق الاستجابة الضاغطة بمقدار ما تحمله من ضغط، ومن ثَمّ العودة إلى الحالة الطبيعية وهي الحكم الأولي.[٢]

والحكم الثانوي قسمان: حكم واقعي ثانوي، وحكم ظاهري ثانوي، وقد عرّف الأول بأكثر من تعريف، أوضحها: أنّه «ما يجعل للشيء من الأحكام بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصّة تقتضي تغيير حكمه الأولي، فشرب الماء ـ مثلاً ـ مُباح بعنوانه الأولي، ولكنّه بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجباً».[٣]

والعناوين الثانوية التي تقتضي تغيير الحكم الأولي ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ هي من قبيل: الضرورة والاضطرار، الضرر، العسر، الحرج، الإكراه، التقيّة، الذرائع للواجبات والمحرمات، المصالح العامّة للمسلمين، الخوف والمرض ونحوها.

«وهذه العناوين الثانوية هي أدوات بيد الفقيه يسدّ بها كلّ فراغ حاصل في المجتمع، وهي في الوقت نفسه تغيّر الصغريات ولا تمس كرامة الكبريات»[٤] بمعنى أنّ مبدأ (الضرورات تبيح المحظورات) أو (لا ضرر ولا ضرار) هي كليات ثابتة لا تتغير، لكن مصاديقها هي المتغيِّرة والمتجددة.

وما أكثر الأحكام الأولية ـ كما يقول صاحب *الفقه المقارن* ـ التي يتبدل

---

١. أُنظر: القرضاوي، يوسف، *عوامل المرونة في الإسلام*: ٦٥. قد ذكر هذا في العامل الرابع بعنوان: رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية.

٢. أُنظر: التسخيري، محمد، *مع مؤتمرات مجمع الفقه الإسلامي*: ٣/١٥٤ ـ ١٥٥.

٣. الحكيم، محمد تقي، *الأُصول العامة للفقه المقارن*: ٧٤.

٤. أُنظر: السبحاني، جعفر، *رسالة في تأثير الزمان والمكان على استنباط الأحكام*: ١٠٢.

واقعها لطروّ عناوين ثانوية عليها، فالواجب ربما تحوّل إلى حرام، والحرام إلى مباح، والمباح إلى مستحب، وهكذا، ومن هنا تتضح مرونة الأحكام الإسلامية، وتمشّيها مع الظروف والأحوال.[1]

فإنّ كثيراً من المسائل المستجدة تندرج تحت عنوان الاضطرار، أو عنوان الضرر مثلاً، أبرزها التطبيقات المعاصرة للطب والجراحة، كزراعة الأعضاء على سبيل المثال التي تعني الانتفاع بأجزاء الإنسان، فكما أباح الشارع الحكيم أكل المحرمات في حالات الاضطرار، فقد أباح العلاج بها؛ لأنّ الهلاك، أو التلف الذي يمكن أن يعود على الإنسان من عدم التغذي يمكن أن يصيبه ـ أيضاً ـ من عدم التداوي والعلاج، والأصل في أجْزاء الإنسان حرمتها على بني جنسه، لكن الاضطرار يبرر استقطاع أجزاء منها، أو من جثته كوسيلة لعلاج إنسان آخر؛ شريطة أن لا يكون هناك هدر لكرامة الأول، أو ضرره إلى حدّ يكون حراماً؛ ولأن المفسدة في أكل لحم ميتة الإنسان، أقل من المفسدة في فوات حياة إنسان.[2]

ومثال آخر تطبيقي يخص المجتمع ـ غير الطب والجراحة ـ يتمثّل في التصدير الخارجي للذهب والعملات؛ فإنّ ذلك مُباح بعنوانه الأولي، لكن يكون حراماً فيما لو أضرّ باقتصاد الدولة الإسلامية.

بيد أنّ هذه الأحكام الثانوية قد يصطلح عليها بعضٌ بالأدلة الحاكمة؛ كون أدلة تلك الأحكام تتصرف بموضوع دليل الحكم الأولي، أو تتصرف بنفس الحكم الأولي، فتتقدم عليه.

---

١. الحكيم، محمد تقي، *الأصول العامة للفقه المقارن*: ٧٤.

٢. أنظر: حكم الإسلام في القضايا الطبية، مؤتمر الحكم الشرعي لزراعة الأعضاء، د. محمد البار، د. يوسف القرضاوي،

http://www.islamicmedicine.org/qaorgandonar.htm

وفي هذا السياق يقول السبحاني:

إن من الأسباب الموجبة لمرونة هذا الدين وانطباقه على جميع الحضارات الإنسانية، تشريعه القوانين الخاصة التي لها دور التحديد والرقابة بالنسبة إلى عامّة تشريعاته، وقد اصطلح عليها الفقهاء بالأدلة الحاكمة؛ لأجل حكومتها وتقدمها على كلّ حكم ثبت لموضوع بما هو هو، فهذه القوانين الحاكمة، تعطي لهذا الدين مرونة يماشي لبّها كلّ حضارة إنسانية.[١]

ثم إنّ الحكم الظاهري يعبّر عنه بالثانوي، وهو أيضاً يعبر عن مرونة تشريعية،[٢] فإنّ الحكم الواقعي الشرعي ينقسم إلى أولي وظاهري، والأولي هو: كلّ حكم لم يفترض في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق. والظاهري هو: كلّ حكم افترض في موضوعه الشك في حكم واقعي أولي، من قبيل أصالة الحل في قوله: كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام، وسائر الأُصول العملية الأُخرى،[٣] والمرونة تظهر في تطبيقات الأُصول العملية، في الواقع المعاصر، على كلّ مشكوك الحكم، أو الموضوع، فينتج رفع الحكم في كثير من الحالات.

ولعل من خصائص الفقه الشيعي اهتمامه بنوعين من الحكم والتفكيك بينهما: واقعيّ: أولي، وظاهريّ، وبهما يتمُّ حلُّ كثيرٍ من المشاكل الفقهيّة، وليس من اللازم للفقيه إدراك الحكم الواقعي لكلّ مورد، بل لو أنّه توصّل إلى أيّ حكم شرعيّ ولو ظاهري، فذلك الحكم يكون هو الحجّة.

ـ القواعد الفقهية العامّة

للقواعد الفقهية العامة دور بارز في يُسر التشريع وصلاحيته على مرّ

---

١. السبحاني، جعفر، *أضواء على عقائد الإمامية*: ٥٦٤.

٢. أُنظر: مجله *آفاق الحضارة الإسلامية*، العدد ١٥، سنة ١٣٨٤ ش، مقالة تحت عنوان: التجديد في الفكر الإسلامي وعنصر المرونة في الشريعة، محمد علي التسخيري، ص ٣٠٠.

٣. الصدر، محمد باقر، *دروس في علم الأصول*: ١٤٩/١.

العصور، ويكمن ذلك في تطبيقات تلك القواعد الكلية الفقهية، فإنّها صالحة للانطباق على كثير من الجزئيات المتجددة، فالتشريع الإسلامي بقواعده تلك يكون ذا مادة حيوية سيالة في مختلف الأبواب تفي باستنباط آلاف الفروع التي يحتاج إليها المجتمع البشري على امتداد القرون والأجيال.[١]

وهذه المرونة واضحة في أنها من القسم الأول الذي أشرنا له بداية البحث، فالمرونة فيها ناشئة من مقتضى طبيعة القاعدة، لكن هذا المقتضى واسع الأفق، ويتميّز بسهولة التطبيق.

يقول الفضلي[٢]:

> إنّ المرونة التي تقتضيها طبيعة التطوّر؛ تبعاً لاختلاف الظروف والأحوال، تتمثل وبوضوح في القواعد الفقهية العامّة، وفي الأُصول العملية، متى سرنا في ضوئها وبعملية اجتهادية مطلقة، فإنّ لها من الإطار الواسع الذي يضمّ كلّ القضايا المحدثة وجميع المسائل المتجدِّدة، ومن القوّة والحيويّة بما ينهي إلى حكم كلّ مسألة نريد، وكل قضية نحاول التعرّف على حكمها.[٣]

وهذه القواعد ليست نادرة، بل كثيرة في الفقه، تهدي الفقيه حتماً إلى سبيل التعرّف على الحكم الإلهي في كثير من النوازل والمستجدات.[٤]

كما أنّ القواعد العامّة في مجال التشريع لا تقتصر على القواعد المنصوصة فحسب، بل يمكن أن ينتج الفقهاء قواعد جديدة من خلال التأمل في الأدلة الشرعية المتفرقة في المجالات الفقهية، خصوصاً مع الاستفادة من

---

١. أُنظر: السبحاني، جعفر، *أضواء على عقائد الإمامية*: ٥٦٠.

٢. فقيه شيعي معاصر من الحجاز.

٣. الفضلي، عبد الهادي، مقال في النت، موقع عبد الهادي الفضلي: السنهوري يدعو إلى قانون عربي موحد، http://www.alfadhli.org.

٤. التسخيري، محمد، *عنصر المرونة في التشريع*: مجلة التوحيد، العدد ٤، ١٤٠٣ هـ: ٩٤.

الوسائل التقنية الحديثة في مجالات البحث العلمي.

ويمكن القول إنّ كثيراً من أحكام الشريعة ـ فضلاً عن القواعد الفقهية العامّة ـ جاءت بصورة مبادئ كلية وأحكام عامّة، لم تتعرض فيها للجزئيات والتفاصيل إلا في الأحكام التي من شأنها الدوام والثبات، كالعبادات وأحكام الزواج والطلاق والمواريث ونحوها، ممّا لا يتأثر بعامل الزمان والمكان، أمّا فيما عدا ذلك ممّا يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، فكانت النصوص فيه غالباً عامّة ومرنة؛ لئلا يضيّق الشارع على الناس في حال إلزامهم بتطبيق جزئي، محدّد صلاحيته، لعصر معين فقط، أو لمكان خاص، ومثال ذلك: ما جاءت به نصوص القرآن والسنّة من الأمر بالعدل، وأن يكون الحكم بما انزل الله تعالى، أو النصوص التي دلت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلم تفصّل هذه الآيات كيف يكون ذلك، وهل تحقيق العدل بقاضٍ واحدٍ في القضايا المصيرية أم بعدة قضاة؟ وهل يكون القضاء عاماً أم خاصاً؟ كما لم ترسم طريقة خاصة لكيفية الأمر بالمعروف والدعوة، أو النهي، بل تركت ذلك لعقول الناس بما ينسجم مع تطوّر الزمن كلّ بحسبه.[1] نعم، بينت خطوطاً ومبادئ عامّة يجب اتباعها.

ب) عناصر المرونة العامة

هناك في الشريعة عناصر مرونة عامّة لا تختص في مساحة محددة من التشريع، بل تأثيرها ينعكس على جميع التشريعات بنحو عام، وهذا القسم من المرونة هو الأكثر أهمية، وهو الذي يحقق التكيّف والاستجابة للواقع، وله القابلية على إيجاد الحلول لجميع الوقائع.

بيد أنّ ذلك كله ينبغي أن يكون ضمن إطار الثابت في الشريعة، «فالمرونة

---

١. اُنظر: القرضاوي، يوسف، *عوامل المرونة في الإسلام*: ٣٧ ـ ٤٠.

والتغيّر لا يكون بمعزل عن هذا الثابت فيها، فقد أودع الله تعالى في الشريعة عنصر الثبات والخلود، وكذا عنصر المرونة والتطوّر، وهذا من روائع الإعجاز في هذا الدين وآية من آيات عمومه وخلوده وصلاحيته لكلّ زمان ومكان».[١]

وما دام بحث المرونة مرتبطاً بالثابت، من المناسب أن ندخل في بحث الثابت والمتغير قبل التعرض لذكر العناصر المرنة العامّة.

١. الثابت والمتغيّر

من البحوث المهمة بحث الثابت والمتغيّر؛ لكون نتائج البحث فيه مهمة، ويكون لها انعكاس على القناعات الدينية والمواقف التشريعية، «وهو يرتبط بإشكالية تجديد الفكر الديني؛ لأنّ أيّة خطوة يراد إنجازها في مهمة التجديد لابدّ أن يسبقها موقف محدد من مسألة الثابت والمتغيّر».[٢]

ومع أهميته البالغة «يتطلب البحث فيه خبرة فائقة في المجتمعات الإنسانية المعقدة، وكذا يتطلب فهماً معمقاً للإسلام وأهدافه وتشريعاته»[٣] حتى يقتدر به على تمييز الثوابت عن المتغيرات؛ «من هنا فإنّ الفقيه أو المجتهد هو المؤهل لذلك؛ انطلاقاً من إدراكه لروح المصادر الإسلامية وتشخيص مكوناتها وخصائصها».[٤]

والذي يعنينا في هذا البحث تحديداً، بحث ماهية الثابت في المجال الفقهي الذي ارتبط بالمتغيّر، والذي تدور عناصر المرونة في فلكه، بغض النظر عن إشكالية أنّ الشريعة ثابتة ومحددة بأحكام بعينها، في حين أن الحياة

---

١. القرضاوي، يوسف، *الإسلام والعلمانية وجها لوجه*: ١٣٨.

٢. أُنظر: الهاشمي، كامل، *مجلة رسالة التقريب*: ٦٣، العدد: العاشر، سنة ١٤١٦ هـ مقالة تحت عنوان: إشكالية الثابت والمتغيّر في الفكر الديني.

٣. المبلغي، أحمد، مجلة الاجتهاد والتجديد: المصدر السابق: ٢٠٥.

٤. اليزدي، مصباح، *النظرية السياسية في الإسلام*: ١٦٥/٢ ـ ١٦٦.

تمر بمسار متغيّر دائماً، فكيف تستجيب الشريعة الثابتة للحياة المتحركة المتحوِّلة أبداً، كما أنّ المقارنة هنا بين الآراء لا مبرر لها أيضاً، فثمة اتفاق على توفّر الثوابت، وكذا المتغيّرات في الأحكام؛ ولذلك قد تتوافق وتمتزج كثيرٌ من الرؤى في هذا الموضوع.

ـ الثابت والمتغيّر في حياة الإنسان

لا شك في أنّ التشريع جاء ليلبي حاجات الإنسان الفطرية ـ كما تعرضنا لذلك في بحث خصائص التشريع ـ وهذا هو حال كلّ النظم والقوانين حتى الوضعية منها، حيث يكون الباعث لها هو واقع الاحتياجات البشرية وتلبيتها. «فالاحتياجات الحياتية ـ كما يقول الطباطبائي ـ هي العامل الأصلي الذي يكمن وراء ظهور القوانين والنظم الاجتماعية... وتلبية هذه الاحتياجات هو الدافع المباشر لنشوء المجتمع وإجراء القوانين والنظم الاجتماعية».[1]

ولذلك ينبغي البحث في حاجات الإنسان، في إطار ما هو ثابت وما هو متغيّر، وهل الإنسان متغيّر بطبعه أم ثابت؟

والحق أنّ هناك حقيقة أساسيّة لا يمكن نكرانها، وهي أنّ حياة الإنسان متغيّرة ومتطوّرة، والتغيير يطال جوانب عديدة من حياته، أبرزها جانب تعامله مع الطبيعة، فإنّ الإنسان من خلال عقله وعلمه أحدث تطوّراً هائلاً على مستوى علاقته بالطبيعة، فاستطاع أن يكتشف أعماقها ويسخرها لصالحه، «كما أنّ تراكم الأعمال وتعقيدها أفضى إلى فتح آفاق واسعة واختصاصات متنوعة، ممّا يعكس حاجة الإنسانية في موازاة ذلك إلى آلاف القوانين والنظم».[2] وهذه الحاجات الإنسانية لا شك في أنّها متجددة، أو أنّها ثانوية ـ بحسب تعبير

---

١. الطباطبائي، محمد حسين، *مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي*: ٩٧.

٢. الطباطبائي، محمدحسين، مقالات تأسيسة في الفكر الاسلامي : ١٠٦.

المطهري ـ توصل إلى حاجاته الأولية، وهي بحاجة إلى وسيلة لتأمينها.[1]

لكن «ليس من الصحيح القول بأنّ جميع حاجات الإنسان متغيّرة ومتجددة، ولا يوجد عنصر الثبات في حاجاته، بل التغيير مختص بالاحتياجات المادية فحسب، فلا تبقى على نفس الوتيرة، وهذا بخلاف الاحتياجات الروحية، فهي لا تخضع لهذا القانون، وكذلك القوانين والمبادئ والحقائق، فهي أيضاً بمنأى عن قانون التغيير الحتمي حينما تكون موافقة للواقع».[2]

وقد أبرز المفكر الصدر ثلاثة أنماط من العلاقات تحكم الإنسان: علاقته بربه، وعلاقته بالطبيعة، وعلاقته بأخيه الإنسان التي تحددها الحقوق والواجبات، فهو يرى أنّ العلاقة الأُولى ليست فيها تطوّر يستدعي تغيّراً فيْ طبيعة الأحكام التي تنظمها، وكذا علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، في حين علاقته بالطبيعة تتطور عبر الزمن تبعاً للمشاكل المتجددة، قال عن العلاقة الثانية والثالثة:

> الإسلام ـ كما نتصوره ـ يميز بين هذين النوعين من العلاقات. فهو يرى أنّ علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة، تتطور عبر الزمن ـ تبعاً للمشاكل المتجددة التي يواجهها الإنسان باستمرار وتتابع، خلال ممارسته للطبيعة، والحلول المتنوعة التي يتغلب بها على تلك المشاكل... وأمّا علاقات الإنسان بأخيه، فهي ليست متطوّرة بطبيعتها؛ لأنّها تعالج مشاكل ثابتة جوهرياً، مهما اختلف إطارها ومظهرها... ولأجل ذلك يرى الإسلام: أنّ الصورة التشريعية التي ينظم بها تلك العلاقات، وفقاً لتصوراته للعدالة... قابلة للبقاء والثبات من الناحية النظرية؛ لأنّها تعالج مشاكل ثابتة.[3]

---

١. المصدر نفسه: ٢٨٢. ٢٨٧.

٢. المصدر نفسه: ٢٨٨ ـ ٢٩٨.

٣. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٦٨٧.

وقال عن العلاقة الأولى:

> وأمّا العبادات، فهي ليست علاقة بين الإنسان والطبيعة، لتتأثر بعوامل هذه التطوّر، وإنّما هي علاقة بين الإنسان وربه، ولهذه العلاقة دور روحي في توجيه علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وفي كلا هذين الجانبين نجد أنّ الإنسانية على مسار التاريخ تعيش عدداً من الحاجات الثابتة التي يواجهها إنسان عصر الزيت وإنسان عصر الكهرباء على السواء، ونظام العبادات في الإسلام علاج ثابت لحاجات ثابتة من هذا النوع ولمشاكل ليست ذات طبيعة مرحلية، بل تواجه الإنسان في بنائه الفردي والاجتماعي والحضاري باستمرار، ولا يزال هذا العلاج الذي تعبر عنه العبادات حيّاً في أهدافه حتى اليوم، وشرطاً أساسياً في تغلب الإنسان على مشاكله ونجاحه في ممارساته الحضارية.[1]

«فهناك إذن جملة من الحاجات ثابتة لا تتغير، ولا مناص من ذلك في كلّ إنسان، فتنبثق الحاجة إلى نظام لإشباع حاجاته الروحية، وكذا إلى نظام يوجه علاقاته مع الآخرين ومع الله تعالى ومع الطبيعة، وهذه كلها أُمور على شاكلة واحدة في كلّ زمان، وثابتة لا تتغيّر إلّا في وسائل تأمين هذه الاحتياجات، وهذه الوسائل تختلف من عصر إلى عصر؛ لأنّها من إبداع الإنسان نفسه، وهذه الوسائل لا علاقة لها بالدين فيما لو لم تتصادم مع مبادئ الشريعة، وتحقيقها موكول للعقل».[2]

ويؤكد القرضاوي ذلك، قائلاً: باستطاعتنا تحديد مجال الثبات في الشريعة، فالثبات يكون على الأهداف والغايات دائماً، وكذا على الأصول والكليات لا الفروع والجزئيات.[3]

---

١. الصدر، محمد باقر، *الفتاوى الواضحة*: ٧٠٥.

٢. المطهري، مرتضى، المصدر السابق: ٢٨٠.

٣. القرضاوي، يوسف، *الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه*: ١٣٨.

فحاجة الإنسان إلى التدفئة في فصل الشتاء من الحاجات الثابتة، والفحم وسيلة تحقق هذا الهدف، لكن لا يعدّ الفحم من الثوابت؛ لأنّه وسيلة لتأمين تلك الحاجات الثابتة، بل من البدهي عدم صحّة الاقتصار على الفحم فيما لو برزت وسيلة أُخرى أكثر نفعاً كالنفط مثلاً.[١]

والحاصل أنّه لا يمكن تصور أنّ الإنسان بجوهره متغيّر أيضاً؛ فإنّ علاقات الإنسان مع ربه ثابتة لا يطالها التغيير، وأيضاً علاقته مع أخيه الإنسان، فهذه لا تقع تحت تأثير التغيّر؛ لأنّها مرتكزة على أُمور فطرية. نعم، التغيير يطال ملبسه ومأكله ومسكنه ومعرفته بالطبيعة.

فهناك إذاً جانبان في شخصية الإنسان، جانب ثابت يتمثّل في حاجات الإنسان الفطرية والأساسيّة، وآخر متغيّر يتمثّل في حاجات ثانوية توصل إلى احتياجاته الأولية.[٢]

وعلى هذا الأساس جاءت «الأحكام والقوانين الثابتة التي تحافظ على المنافع الحياتية للإنسان من زاوية كونه إنساناً يعيش حياة جماعية، بغض النظر عن المكان والزمان والعوامل الطارئة»،[٣] كما أنّه رافق ذلك الثابت عناصر وعوامل مرنة ومتغيّرة ساهمت في علاج الجانب المتغيّر في حياته وإشباع الاحتياجات المتغيرة، سواء الفردية أم الاجتماعية، التي اقتضت الاستغناء عن سلسلة من القوانين، وظهور حاجة ماسة إلى مجموعة من القوانين الجديدة، أو أن يصار إلى تغيير القديم عبر تحديثه وتجديده.

فكانت الأحكام والقوانين الإسلامية تنظر لهذه الاحتياجات الواقعية التي ترتكز على البنية الوجودية الطبيعية للإنسان.

---

١. المطهري، مرتضى، المصدر السابق: ٢٧٨.

٢. أُنظر: السبحاني، جعفر، *أضواء على عقائد الشيعة الإمامية*: ٥٦٥.

٣. أُنظر: الطباطبائي: محمد حسين، *مقالات تأسيسية*: ١٠٥.

ـ الأحكام الثابتة والمتغيّرة

يرى المفكر الطباطبائي:

> إنّ الأحكام والقوانين المشرّعة التي تعالج الحاجات الأساس، لا تتغيّر ولا تتبدل أبداً؛ لأنّها تنظر في جهة التشريع إلى التكوين الطبيعي والبنية الوجودية للإنسان، وهما أمران غير قابلين للتغيير مادام الإنسان إنساناً، كما لا تتغيّر ـ أيضاً ـ الاحتياجات الطبيعية المترتبة على البنية الوجودية للإنسان: أي أنّ ثبات أحكام الشريعة وعدم تغيّرها مُناطٌ بثبات الاحتياجات الطبيعية المنبثقة من البنية الوجودية للإنسان. ولطالما بقي الإنسان إنساناً، فإنّ بنيته ستبقى ثابتة، يرافقها ثبات الاحتياجات الطبيعية المترتبة عليها.[١]

فالثابت في مجال التشريع «يرتبط بواقع الإنسان الطبيعي، ويأخذ بنظر الاعتبار التكوين الإنساني بصرف النظر عما إذا كان الإنسان بدوياً، أو متحضراً، أسود أو أبيض، قوياً أو ضعيفاً، ولا أحد يسعه أن يزعم أنّ كنه الإنسانية قد تغيّر تدريجياً، وحلَ ـ أو يمكن أن يحل ـ محلّه شيء آخر، كما لا أحد يقول: إنّ الطبيعة الإنسانية التي هي حدّ مشترك بين بني آدم، المعاصر منهم، ومن مضى أو سوف يأتي، لا تلتقي على سلسلة من الاحتياجات المشتركة».[٢]

فالثابت إذن يتمثّل في مجموعة ضوابط، أبرزها أنّ كلَ ما يتعلق بالعبادة، فهو لا يتغيّر؛ لأنّ الإنسان بحسب فطرته يبقى محتاجاً دائماً إلى خالقه، ومحتاجاً إلى هدايته والى عبادته، وإشباع هذا الجانب المعنوي في حياته، كما أنّه يحتاج إلى قيم كالعدالة تنظم علاقته مع الآخرين، وهي ذاتها التي كانت وقت التشريع.[٣]

---

١. الطباطبائي، محمد حسين، *مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي*: ٥١٠.

٢. المصدر نفسه: ١٠١.

٣. أنظر: القرضاوي، يوسف، *الإسلام والعلمانية*: ١٣٦ ـ ١٣٧.

فسلم التطور مهما بلغ في مراتبه لا يمنع من حاجة الإنسان الماسة إلى قواعد ربانية تضبط مسيرته وتحكم علاقته، تلك الضوابط تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر وتحل له الطيبات وتحرم عليه الخبائث، تلزمه بعمل ما ينفعه وتجنبه ما يضره، تأمره بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وتمنعه عن الفحشاء والمنكر والبغي.[١]

وسيظل الإنسان بحاجة إلى تحريم الخمر والزنا والشذوذ والسرقة والرشوة وأكل المال بالباطل وتحريم الظلم بكل أنواعه.

ومن أمثلة الثابت الصريحة التي لا تقبل التغيير والاستثناء، كما يقول اليزدي: الأحكام القضائية، فقد جاء ذكرها بلهجة صارمة يشعر المرء معها برعشة تسري في بدنه لو خالفها، يقول تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾،[٢] فلا يحتمل مع هذا أن الحكم القضائي مختص بزمن النبيﷺ، بل يجب العمل بمضمونها إلى يوم القيامة.[٣]

«وفي خطٍ موازٍ هناك»: الأحكام والقوانين التي تكتسب صفة مؤقتة، أو طارئة لارتباطها بظروف محلّية خاصّة، بحيث تتغيّر باختلاف أنماط الحياة.

ومثل هذه الأحكام يكون قابلاً للتبدّل والتغيّر؛ تبعاً لتغيّر الحالات الاجتماعية، والتطوّر التدريجي للحضارة والمدنية، وما يستتبعه من زوال القديم وظهور الوسائل والمناهج الجديدة.[٤]

ومن خصائص الدين الإسلامي أنّه ركّز في تشريعاته على الحاجات الأساسيّة والثابتة، وضاعف من صفة ثباتها، وجعل الحاجات المتغيرة تابعة

---

١. القرضاوي، يوسف، *الإسلام والعلمانية*: ١٣٦.

٢. المائدة: ٤٤.

٣. اليزدي، مصباح، *النظرية السياسية في الإسلام*: ٢/ ١٦٥ ـ ١٦٦.

٤. الطباطبائي، محمد حسين، *مقالات تأسيسية*: ١٠٦.

لها، وهذا من إعجازات هذا الدين العظيم.[١]

أمّا كيف يتمّ تمييز الثابت من المتغير، فيقول اليزدي: إن الثابت يتميّز بنصّ القرآن والسنّة، أمّا المتغيّر من الأحكام، فيتمّ تعيينه من خلال جهة مؤهلة تمتلك صلاحية تبعاً للمستجدات الزمانية والمكانية.[٢]

ويقول ابن الجوزية (٧٥١ هـ):

> الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له، زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها.[٣]

وخلاصة البحث: إنّ التشريع الإسلامي جاء وفق طبيعة الإنسان وفطرته، وحيث إنّ الإنسان يجتمع فيه بعدان: بعدٌ ثابتٌ وبعدٌ متغيّرٌ متطوّرٌ، والثابت يتمثّل في الحاجات الأساسية التي تنسجم مع فطرته وخلقته كتناول الطعام والزواج والسكن، وكذلك بعض العقائد والنظم التي تعكس عبودية الإنسان لخالقه، وكذا بعض النظم التي تنشر العدل في المجتمع، فكل هذه الأُمور ثابته يحتاجها الإنسان على الدوام، ولا يمكن تصور انقطاعها، والبُعدُ المتغيّر يتمثّل في حاجاته الثانوية التي نشأت في ظلّ تغيّر الزمان والمكان، ومثال ذلك: أنّ البشرية في شطر من حياتها لم تكن بحاجة إلى أكثر من طرق عادية في عصرٍ اعتمد فيه الإنسان على وسائل النقل البدائية، أمّا في زماننا المعاصر، فقد تطورت سبل النقل تطوّراً كبيراً، براً وبحراً وجواً، فأضحت احتياجاته أوسع ممّا كانت عليه

---

١. المطهري، *الإسلام ومتطلبات العصر*: ٢٩٩.

٢. اليزدي، مصباح، *النظرية السياسية في الإسلام*: ١٧٣/٢ ـ ١٧٤.

٣. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان*: ٣٣٠/١ ـ ٣٣١.

سابقاً، ومن هنا كان لا بّد أن يراعي التشريع كلا البعدين، من خلال سنّ تشريعات تلبي حاجاته الأساسية والثانوية معاً، فجاءت أحكام ثابتة وأحكام متغيّرة، فكل تشريع روعي فيه الجانب الثابت من الإنسان، فهو من الأحكام الثابتة، وقد شدّد الإسلام على هذا النوع من الأحكام، واتّخذت طابعاً تفصيلياً مميزاً، «وقد وضع الشارع له نصوصاً محددة لا مجال فيها للتغيير، فالخمر ـ مثلاً ـ محرم في ضوء أضرارها الواقعية التي تتنافى وسير الإنسان السالم نحو السعادة، وذلك في كلّ ظرف وآن، وكذا حرمة لحم الخنزير وغير ذلك»،[1] وكذلك العبادات التي تنظم علاقة الإنسان بخالقه، وكذا الأحكام التي يتحقق بها العدل في المجتمع، كالأحكام القضائية وغير ذلك.

ويميّز السيد الخامنئي بين الثابت والمتغيّر في النظام الإسلامي، بأن الأول يتمثّل في الحركة المستمرة من دون انحراف في مسار تحقيق الأهداف والمبادئ، والمرن والمتغيّر يكون في الآليات والخطوط وشكل تلك الحركة.[2]

ويطرح السبحاني نموذجين لتشخيص الثابت، يقول:

> إن في حياة الإنسان قضايا أخلاقية ثابتة عبر الزمان لا يتسرب إليها التغيير، ككون الظلم قبيحاً والعدل حسناً، وجزاء الإحسان حسناً، إلى غيرها من القضايا الأخلاقية الثابتة في حياة الإنسان، والتشريع الموضوع وفقها يتمتع بالثبات، كما أنّ هناك موضوعات في الحياة الإنسانية لم تزل ذات مصالح ومفاسد أبدية، فما دام الإنسان إنساناً، فالخمر يزيل عقله والميسر ينبت العداوة في المجتمع، والإباحة الجنسية تفسد النسل

---

١. التسخيري، محمد، *مجلة التوحيد*: ٩٢، مقال بعنوان: عنصر المرونة في التشريع، العدد الرابع، ١٤٠٣ هـ

٢. أُنظر: موقع (سي أن أن) الإخباري باللغة العربية، الثلاثاء، ١٨ تشرين الأول، أكتوبر ٢٠١١م، خطاب ألقاه السيد الخامنئي أمام تجمع من الأساتذة والطلبة الجامعيين في مدينة كرمانشاه الإيرانية.

والحرث مدى الدهور والأجيال، فبما أن هذه القضايا قضايا ثابتة في حياته، فالتشريع على وفقها يكون ثابتاً وفق ثباتها.[١]

أمّا المتغيرة، فهي أحكام تدخل في النطاق المتحرك لمسار الحياة وما تفرزه من متغيّرات، وتشخّص في إطار الأحكام الثابتة ومبادئها العامّة، وبحسب المصالح المتغيّرة زمانياً ومكانياً. فالأحكام المتغيرة، أيّاً كانت ماهيتها، سواء سلطانية أكانت أم ثانوية، أم ولائية، هي جزء من مظاهر المرونة في التشريع.

وهكذا يسير المتغيّر في إطار الثابت؛ ليشكل منظومة تشريعية رائعة الخصائص والمميزات، فكما أنّ هناك تشريعات ثابتة لا يمكن أن تتغيّر، بها يستقر التشريع، وبها تبنى المعاملات والعلاقات على ركائز ودعائم راسخة، كذلك كانت المرونة في أحكام الشريعة تمكن الإنسان من أن يكيّف نفسه وعلاقاته حسب تغيّر الزمان والمكان وأوضاع الحياة، دون أن يفقد التشريع خصائصه الذاتية.[٢]

٢. نماذج من العناصر المرنة العامة

ومن أمثلة العناصر المرنة العامّة التي تحافظ على خصائص التشريع الذاتية:

ـ تشريع الاجتهاد

وهو من أكثر العناصر مرونة في التشريع، ففي ضوئه تراعى أغلب المتغيّرات الزمانية والمكانية، وقد مرّ في الفصل الأول بحث أهميته ودوره الفاعل والمؤثّر في حياة المسلمين.

ونقصد من الاجتهاد هنا، قابلية نصوص الشريعة على الفهم، بحيث يتمكن الفقيه من استخراج أحكامها، وقبول الشارع بذلك الاجتهاد، وهذا بلا

---

١. السبحاني، جعفر، *أضواء على عقائد الإمامية*: ٥٦٤.

٢. القرضاوي، يوسف، *الإسلام والعلمانية*: ١٣٩.

شك يعتبر عاملاً مهماً يضفي على التشريع الإسلامي خلوداً وغضاضة وشمولية وإغناءً فيما يحتاج إليه الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية، في زمن تتوالى فيه الاختراعات والصناعات، وتتجدد الأحداث التي لم يكن لها مثيل في عصر النبيﷺ، ولا من بعده، وبممارسة الاجتهاد من خلال بذل الوسع في استنباط الأحكام ـ خصوصاً أحكام الموضوعات الحديثة ـ من الأُصول والقواعد الإسلامية يشرق التشريع بوجه يُضيء كثيراً من الحلول للمشاكل التي تواجه الإنسان المعاصر اليوم.[1]

وبفتح باب الاجتهاد في هذا العصر يتمّ إخضاع الحوادث والمشكلات المعاصرة لمقتضيات الإسلام لا خضوع الإسلام وتشريعاته وقواعده لمقتضيات العصر وانحرافاته.[2]

بيد أنّ عملية الاجتهاد عملية بالغة الدقة وبحاجة إلى كفاءة عالية، خصوصاً في المسائل المستحدثة والجوانب التنظيمية الجديدة، في جميع المستويات، سواء على مستوى فقه المرور والتسعير والتعليم، أم قضايا الإعلام والاتصالات، والفنون والآداب، وغيرها، وعلى المتخصص، أو الفقيه أن يمارس دوراً كبيراً في استنطاق النصوص التي تركتها مصادر التشريع؛ ليتحقق الانفتاح على مشاكل الواقع المعاصر بكل أبعاده وتعقيداته، والتي لم تكن قائمة وقت التشريع.[3]

وبالطبع فإنّ موضوع الاجتهاد يشتمل على تحديد دور العقل في عملية الاستنباط، كإدراك المصالح العامة أو إدراك التلازم بين أحكامه وأحكام الشرع ونحو ذلك.

---

١. أُنظر: السبحاني، جعفر، *أضواء على عقائد الإمامية*: ٥٦١.

٢. القرضاوي، يوسف، *بينات الحل الإسلامي*: ٧٨.

٣. انظر: التسخيري، محمد، *التجديد في الفكر الإسلامي وعنصر المرونة في التشريع*: ٢٩٩.

ثم إنّ الاجتهاد في حركته التجديدية لا يطال الثابت ـ الذي أشرنا له في بحث سابق ـ فإنّ مجاله الفروع لا الأُصول الكلية، فإنّها ـ أي: الأصول الكلية ـ ثابتةٌ خالدةٌ، شأنها شان القوانين الكونية، أمّا الفروع الجزئية، فهي مرنة متغيرة فيها قابلية التطوّر، شأنها شأن المتغيّرات الكونية الجزئية، فهناك إذن منطقة مغلقة لا يدخلها التغيير، أو التجديد هي منطقة الأحكام القطعية التي تحفظ للأمة وحدتها الفكرية والسلوكية، وفي المقابل هناك ـ أيضاً ـ منطقة مفتوحة، وهي منطقة الأحكام الظنية، والتي تمثل معظم أحكام الفقه، وهي المجال الفعلي للاجتهاد، ومنها ينطلق الفقه في حركته نحو التطور والتجديد.[1]

والخلاصة: إنّ الاجتهاد ـ كما يعتقد المطهري ـ يعتبر من معاجز الإسلام، وبفضله يمكن اكتشاف الجذور العميقة للأحكام الشرعية والأسرار الخفية في الشريعة، فالإسلام تميّز بمواصفات ذاتية جعلته قادراً على مواصلة دربه وديمومة حركته من دون تعارض، أو تضارب مع قوانينه وقواعده الثابتة التي لا ينال منها التطوّر شيئاً، وتميّز بمتغيرات تستوعب ظروف التطوّر مع كونها في طول تلك الثوابت.[2]

ـ حجية مدركات العقل

عدم الحجر على العقل في الشريعة، بل الدعوة للتفكر والانفتاح عليه، جعله في مصاف العناصر المرنة، وقد حظي بموقع متميّز في الفكر الشيعي خصوصاً، فأضحى مصدراً من مصادر التشريع، فهو أحد الحجج الشرعية في الموارد التي يصلح له التدخل والقضاء فيها، وفي مصاف المصادر الأُخرى للتشريع، وقد فتح للتشريع الإسلامي هذا الاعترافُ سعةً وانطلاقاً وشمولاً لِما

---

١. القرضاوي، يوسف، *بينات الحل الإسلامي*: ٧١ ـ ٧٢.

٢. المطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر: ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

يتجدد من الأحداث، ولِما يطرأ من الأوضاع الاجتماعية الجديدة.[١]

وقد اشتهر أنّ كلّ ما حكم به العقل قد حكم به الشرع،[٢] وفي ضوء هذه الملازمة ـ كما يقول السبحاني ـ يرتفع كثيرٌ من المشاكل التي لم يرد فيها نصٌّ، فللعقل دور كبير في استنباط كثير من الحوادث التي يصلح للعقل أن يحكم فيها.[٣]

ومن مجالات حكم العقل المهمة ـ مضافاً إلى موارد الملازمات العقلية كحكم العقل بوجوب مقدمة الواجب ـ تقديمه الأهم على المهم، يقول المطهري في هذا السياق:

> إنّ في الإسلام مرونة لا نظير لها ولا مثيل، وهي فيما يصطلح عليه الفقهاء بتقديم الأهم على المهم، فالعقل يرى أنّ الأولى هو فعل الأهم، فالإسلام يؤكد على احترام جسد المسلم لكن لو توقف علم الطب على التشريح، جاز ذلك فيما لو انحصر بجسد المسلم...فهي قاعدة موضوعية منطقية في قاموس الإسلام، وهو ما أضفى عليه مرونة أكثر، وهي صفته التي يتميز بها منذ أن أشرقت أنوار الإسلام على البشرية... .[٤]

ـ مقاصد الشريعة

من العناصر التي تضفي ـ أيضاً ـ مرونة على المنظومة التشريعية الإسلامية، هو إمكانية إدراك علل ومناطات أغلب أحكام الشريعة، فلم تكن الشريعة

---

١. السبحاني، جعفر، *أضواء على عقائد الإمامية*: ٥٥٧.

٢. هذه الملازمة لا يراها بعضٌ ثابتة، بل الثابت هو الإدراك، فكل ما يدركه العقل يدركه الشارع، ولا يلزم منه الجعل الشرعي، حيث لا ملازمة بينهما. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *دروس في علم الأصول*: ٢/٢٥٤ ـ ٢٥٥.

٣. السبحاني، جعفر، *أضواء على عقائد الشيعة الإمامية*: ٥٥٧. وسوف يأتي التعرض للملازمة بتفصيل أكثر في الفصل الأخير.

٤. المطهري، مرتضى، *الإسلام ومتطلبات العصر*: ٣٢٣ ـ ٣٢٨.

متسمة بالغموض والتعقيد، وهذا يشكّل عنصراً مهماً من عناصر فاعلية وديمومة الشريعة وتحركها وعدم جمودها ومسايرتها لجميع الأزمنة، وهذا العنصر ينطلق في الأساس من مبدأ يتفق عليه جميع المسلمين ـ إلا ما ندر ـ مفاده أنّ جميع الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وكما في جاء في المروي عن الإمام الرضا عليه السلام: من أنّ الله تبارك وتعالى لم يبح أكلاً ولا شرباً إلا لما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرّم إلا ما فيه الضرر والتلف والفساد،[١] ولا يقتصر ذلك على الطعام، بل كلّ حكم يتوفر حتماً على مصلحة، أو مفسدة استدعت تشريعه، ولا يمكن تصور أن تكون هناك مصلحة في نفس الجعل الشرعي بغض النظر عن متعلقه ـ إلّا في فروض نادرة جداً ـ وهذا يعني أنّ كلّ الأحكام لها علة وهدف شرعت لأجله، فإذا استكشفت تلك العلة، فبالضرورة يستكشف معها الحكم الشرعي؛ للتلازم بينهما، وقد اشتهر بين العلماء أنّ الحكم يدور مدار علته، أو مدار ملاكه نفياً وإثباتاً.

والمقاصد ـ كما يقول ابن عاشور ـ هي: المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامّة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا ـ أيضاً ـ معان من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.[٢]

في ضوء مقاصد الشريعة وأهدافها يمكن أن تصاغ مجموعة من الأحكام تغطي كثيراً من مجالات الحياة المعاصرة، وهي تنقسم إلى عدّة تقسيمات بحسب تعدد الاعتبار الملحوظ، فهي بحسب تعلقها بعموم الأمّة وخصوصها،

---

١. ابن بابويه، علي، *فقه الرضا*: ٢٥٤.

٢. ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة الإسلامية*: ٢٥١.

تنقسم إلى ثلاثة أقسام: المقاصد العامّة: وهي التي تلاحظ في جميع، أو أغلب أبواب الشريعة ومجالاتها. والمقاصد الخاصّة: وهي التي تتعلق بباب معين، أو أبواب معينة من أبواب المعاملات، كالمقاصد المختصة بالأسرة، أو بخصوص القضاء، والمقاصد الجزئية: وهي علل الأحكام وحِكَمِها وأسرارها.[١]

وباختصار: هي اصطلاح يعبّر عن أهداف ومصالح الشريعة العامّة، وكذلك الأهداف والمصالح الخاصّة، أو الجزئية في كلّ باب من أبواب الفقه، أو كلّ حكم من الأحكام، وسوف يأتي التعرّض لها بشكل أكثر تفصيلاً في الفصل الأخير عند بحث وسائل وضوابط الاستنباط في منطقة الفراغ، أو فيما لا نص فيه.

لكن من المؤكد أنّ المقاصد بنحو إجمالي، بغض النظر عن كيفية اكتشاف وإدراك ذلك، تعدّ أحد العوامل المرنة المهمة في التشريع الإسلامي.

ـ قاعدة تغيّر الأحكام بتغير الزمان والمكان

إنّ الإقرار بمبدأ عدم ثبات واستمرار بعض الأحكام مطلقاً، وأنّ إطلاقها الشمولي والبدلي، وكذا الأحوالي خاضع للمعطيات الزمانية والمكانية، هذا في حدّ ذاته يشكل نقطة بالغة الأهمية على مستوى مرونة التشريع، وعلامة فارقة في خصائص الشريعة، تساهم في تعزيز المنظومة الإسلامية بشكل كبير ـ وحسب رؤية السيد الخميني ـ أنّ ذلك يجعل الفقه الإسلامي يتسم بمرونة فائقة؛ كون الزمان والمكان يمثلان عنصرين رئيسيين في عملية الاجتهاد، فلا ضير في أن تجد مسألة كان لها في السابق حكمٌ، وأنّ نفس المسألة تجد لها حكماً جديداً في ظل العلاقات المتغيّرة والحاكمة على السياسة والاجتماع والاقتصاد في نظام ما، أي أنّه ومن خلال المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحيطة بالموضوع الأول الذي

---

١. أُنظر: الخادمي، نور الدين بن مختار، *الاجتهاد المقاصدي*: ٥٤.

يبدو أنه لا يختلف عن السابق، ولكنه في الحقيقة أصبح موضوعاً آخر يتطلب حكماً جديداً بالضرورة.[١]

هذه الضرورة ناشئة من عدم انضباط عنصري الزمان والمكان في معيار محدد وقالب معين، فإنّ حقيقة الزمان والمكان تلازم التغيّر الذي لا محيد عنه.

يقول ابن سينا[٢]: يجب أن يُفوضَ كثيرٌ من الأحوال، خصوصاً في المعاملات، إلى الاجتهاد؛ فإنّ للأوقات أحكاماً لا يمكن أن تنضبط، وأمّا ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج وإعداد أهب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك، فينبغي أن يكون ذلك إلى السائس من حيث هو خليفة، ولا تفرض فيها أحكام جزئية، فإنّ في فرضها فساداً؛ لأنّها تتغير مع تغير الأوقات، وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن، فيجب أن يجعل ذلك إلى أهل المشورة.[٣]

وهذه المسألة يمكن أن تكوّن وتشكّل قاعدة واسعة في التشريع الإسلامي تنفتح منها أبواب عديدة في الفقه، وتكشف عن حلول حيوية لكثير من القضايا والحوادث، وبمعرفة هذا النبع والاستفادة منه تُزاح كثيرٌ من مظاهر الجمود عن الأحكام الدينية، فهي النبع المبارك ـ بحسب تعبير السيد الخامنئي ـ فإذا «عُرف هذا النبع المبارك واستفيد منه خير استفادة، سيشكل خلفية عظيمة لإفادة المجتمع البشري من معين الشريعة الإسلامية، فإنّ أشهر ما تمسك به الذين أرادوا أن يحرموا المجتمعات البشرية من

---

١. الإمام الخميني، *صحيفة نور*: ٢٦٢/٢١.

٢. ابن سينا وإن اشتهر كونه فيلسوفاً وطبيباً، أيضاً هو فقيه، فقد درس علوم الفقه وبرع فيه، لكنه لم يشتهر بذلك. أُنظر: ترجمته في موسوعة الويكيبيديا.

٣. ابن سينا، *الشفاء* (الإلهيات): ٤٥٤.

فيض الهداية والسعادة المتأتية من الشريعة هو: أنّ الأحكام الدينية جامدة، وليس لها أيّ انسجام مع التحوّلات الحياتية».[١]

في حين يذهب بعضٌ أبعد من ذلك، ويعتقد أنّ هذا المبدأ هو السبيل الوحيد لعلاج المشاكل الفقهية وإزالة العوائق.[٢]

وفي المجلة العدلية ـ التي مرّ ذكرها في بحوث سابقة ـ ذُكر هذا المبدأ في المادة التاسعة والثلاثين تحت عنوان قاعدة: (لا ينكر تغيّر الأحكام بتبدل الزمان).[٣]

ويرى ابن القيم الجوزية ـ حنبلي المذهب ـ أنّ ذلك المبدأ عظيم النفع جداً، ووقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالّة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم.[٤]

لذلك؛ فلا ينبغي أن يجمد الفقيه على موقف واحد دائم، يتخذه في الفتوى، أو التعليم، أو التأليف، أو التقنين؛ برغم تغيّر الزمان والمكان والعرف

---

١. اُنظر: خطابات السيد الخامنئي سنة ١٣٧٤ هـ ش: ٩٢. بتاريخ ٢٤ ـ ١٢. بعنوان: رسالة إلى مؤتمر تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد. وانظر: مجيدي، أمين، *مجلة آفاق الحضارة الإسلامية*، الزمان والمكان بنظر الإمام الخميني: ١٠١، العدد السادس، ١٤٢١ هـ

٢. هذا الكلام منسوب لإبراهيم الجناتي وهو مجتهد معروف في إيران، اُنظر: محمد جواد الفاضل اللنكراني، *رسائل في الفقه والأصول*: ٢٩٨. رسالة في تأثير الزمان والمكان في الفقه.

٣. *مجلة الأحكام العدلية*: ٢٠.

٤. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*: ٣/٣.

والحال، بل ينبغي مراعاة مقاصد الشريعة الكلية وأهدافها العامّة، عند الحكم في الأُمور الجزئية الخاصّة،[١] وإلّا فإنّ جموده سوف يضيّع حقوقاً كثيرة، ويكون ضرره أكثر من نفعه.[٢]

معنى تغيّر الزمان والمكان

بعد هذا الاستعراض المقتضب عن أهمية القاعدة ودورها الفاعل في حيوية التشريع الإسلامي، نقول: ليس المقصود بالزمان والمكان هاهنا معناهما اللغوي، فالأول لغة: اسم للوقت،[٣] والثاني لغة: موضع كون الشيء وحصوله،[٤] ولا المقصود المعنى الفلسفي أو الكلامي لهما، فقد فُسّر الزمان تفسيراً وجودياً فلسفياً مرتبطاً بالحركة، أو مرتبطاً بالحركة الجوهرية للطبيعة، فيكون مقوّماً للجسم، لا شيئاً مجرّداً مستقلاً عنه،[٥] أو بما فسّره بعض المتكلمين من أنّه أمر عدمي انتزاعي،[٦] كما لا يقصد المكان الفلسفي من أنّه السطح الباطن من الجرم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي،[٧] بل المقصود بهما هنا ـ بحكم كون الإنسان يعيش في وعاء مكاني ووعاء زماني ـ المعنى الكنائي، أي: تغيّر أساليب الحياة والظروف الاجتماعية والخصائص والعلاقات الحاكمة على الأفراد والمجتمع بمرور الزمان، وتغيّر المكان حسب تقدّم الحضارة وتطورها.[٨]

---

١. أُنظر: القرضاوي، يوسف: *عوامل السعة والمرونة في الشريعة*: ٧٥.

٢. ابن عابدين، مجموعة *رسائل ابن عابدين*: ١٣١/٢.

٣. محمد بن عبد القادر، *مختار الصحاح*: ١٤٩.

٤. الطريحي، *مجمع البحرين*: ٨٥/٤.

٥. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *فلسفتنا*: ٢٠٤.

٦. التفتازاني، *شرح المقاصد في علم الكلام*: ١٨٧/١. المجلسي، *بحار الأنوار*: ٢٨٠/٥٤.

٧. ابن سينا، *رسائل ابن سينا*، النص: ١٠٨.

٨ اللنكراني، محمد جواد، *رسائل في الفقه والأُصول*، رسالة في تأثير الزمان والمكان: ٢٥٢. السبحاني، جعفر، *الإسلام ومتطلبات العصر*: ٢٤.

وحيث إنّ هذا التغير في الحضارة يحصل تبعاً لمرور الزمان وتغير الأمكنة والظروف الجغرافية المختلفة، فقد عبّر عنه بتأثير الزمان والمكان في الحكم، أو الاجتهاد، فعنوان الزمان، المكان ليس له أيّ تأثير في هذا البحث.

وبعبارة أُخرى: المقصود بالزمان والمكان هو المصاديق المختلفة لهذين المفهومين العرفيين، لا من حيث نفس الزمان والمكان، بل من جهة أنّهما يخلقان أوضاعاً وظروفاً مختلفة.[1]

موجبات تغيّر الحكم بتغيّر الزمان والمكان

ثمّة عدّة أسباب وعلل توجب تغيّر الحكم بتغيّر الزمان، وهذه الأسباب قد تختلف في مضمونها من مذهب إلى آخر.

ويحصر ابن عابدين، الفقيه الحنفي، تلك الأسباب بثلاثة أُمور: العرف، والضرورة، وفساد أهل الزمان، يقول:

> كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان؛ لتغيّر عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أوّلاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام.[2]

والأمر الأول والثاني واضح، أمّا فساد الزمان، فالمقصود منه: ضعف الوازع الديني عند الناس: ومثال ذلك فقهياً: إنّ الغاصب لا يضمن قيمة منافع المغصوب في مدة الغصب، بل يضمن العين فقط إذا هلكت أو تعيَّبت، لأنّ المنافع ليست متقوّمة في ذاتها، وإنّما تتقوم بعقد الإجارة، ولا عقد في الغصب، ولكن المتأخرين من فقهاء المذهب الحنفي نظروا تجرّؤ الناس على

---

١. كرجي، أبوالقاسم، *رسالة التقريب*، العدد ٣٦: سنة ٢٠٠٢ م: *دور الزمان والمكان وأثرهما في الاجتهاد والتجديد*: ١٥٦.

٢. ابن عابدين، *مجموعة رسائل ابن عابدين*: ١٢٥/٢.

الغصب وضعف الوازع الديني في نفوسهم، فأفتوا بتضمين الغاصب أُجرة المثل عن منافع المغصوب إذا كان المغصوب مال وقف، أو مال يتيم؛ زجراً للناس عن العدوان لفساد الزمان.[١]

بيد أنّ طبيعة الأسباب تختلف في المذهب الشيعي، فهم يرون أنّ تأثير الزمان إنّما يقع في خصوص دائرة موضوعات الأحكام، وكذا متعلقاتها، كما أنّه يمكن أن يطال فهم الفقيه لأدلة بعض الأحكام فيؤثر فيها، وتوضيح ذلك:

إنّ أغلب الأحكام في الشريعة هي قضايا حقيقية، بمعنى أنّ موضوعها فرض مقدر الوجود، سواء في الحال، أم في الماضي، أم في المستقبل، وقد لا يكون لها مصداق في الخارج إلا مستقبلاً، فلا تنحصر مصاديقها بما كان موجوداً في عصر التشريع، بل تشمل جميع المصاديق التي تحدث لها في كلّ زمانٍ ومكان.

وكل حكم من الأحكام الشرعية يتكون من موضوع مفترض الوجود، ومتعلق يراد تحقيقه خارجاً عبر الامتثال، فالحكم في قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[٢] هو الوجوب؛ بداهة أنّ الأمر ظاهر في الوجوب أُصولياً، والمتعلق هو الإيتاء، والموضوع هو الزكاة بشروطها وقيودها وخصوصياتها، وقد يعبّر عن كلّ ما له دخل في فعلية التكليف من شروط وقيود بالموضوع أيضاً.

تأثير الزمان والمكان في موضوعات الأحكام

وتأثير الزمان والمكان لا ربط لها بالأحكام بشكل مباشر، بل يؤثر في تغيّر الموضوع وتبدّل خصوصياته من شروط وقيود أو في المتعلق، وبالتبع يتغيّر الحكم، أو ربّما يؤثّر في اختلاف الفهم لظاهر الدليل.

وللسيّد كاظم الحائري في هذا المجال كلام يمثّل الرأي الشيعي المشهور، يقول باختصار: تارة يطال التأثير موضوعات الأحكام، فمن الطبيعي عندئذ أن

---

١. الزرقا، مصطفى: *المدخل الفقهي العام*: ٩٤٥.

٢. البقرة: ١١٠.

يتبدّل الحكم تبعاً لذلك، ففي عصر من العصور ـ مثلاً ـ لم يكن ممكناً مواجهة الحكومات المنحرفة؛ لذا كان هناك تأكيد شديد على وجوب التقيّة، أمّا لو تغيّرت الشروط الزمانية بحيث توفّرت الأرضية المناسبة لمواجهة الحكومة المنحرفة، فإنّ ذلك يستدعي ظهور حكم جديد، وذلك تبعاً للتغيّر الذي طرأ على الموضوع؛ إذ يوضع حكم التقية جانباً، ويترك مكانه لحكم الجهاد والمواجهة.

وتارة التأثير يطال متعلقات الأحكام، فإنّه يمكن لمتعلّق الحكم أن يتغيّر بسبب تأثير الزمان أو المكان، وحينئذ يتغيّر الحكم تبعاً لتغيّر المتعلّق، ومثال ذلك: وجوب احترام الوالدين، فربّما يختلف متعلّق الحكم (الاحترام) تبعاً للزمان والمكان؛ إذ يمكن أن يكون الاحترام في صدر الإسلام بنحو معيّن، وفي عصرنا الراهن بنحو آخر.

وتارة يقال: إن التأثير يطال الحكم مباشرة من دون تبدّل المتعلّق والموضوع، وهذا لا يكون إلا نادراً، وذلك فيما لو أنّ فهم الفقيه ازداد وتطور بمرور الزمان، واتّجه إلى نقاط أكثر عمقاً في الدليل، بحيث يرتاد هذا الفقيه آفاقاً أُخرى لم يكن السابقون قد انتبهوا إليها؛ ففي حالة مثل هذه يمكن أن يتبدّل الحكم، أو الفتوى.

وهذا ما حصل على سبيل المثال في مسألة ماء البئر؛ إذ كان يُحكم بنجاسته إلى ما قبل عصر العلاّمة الحلّي، لكن منذ عصر العلاّمة فما بعد تبدّل إلى الطهارة مع حفظ (ثبات) الموضوع والمتعلّق.[1]

بيد أنّ ثمّة سبباً آخر قد ذكره بعضٌ، وهو التأثير في علل الأحكام وملاكاتها، فإنّ للزمان والمكان تأثيراً في تلك الملاكات، فملاكٌ متحقق في زمان معيّن لخصوصية في ذلك الزمان قد لا يكون في زمان آخر قد انتفت فيه تلك الخصوصية، والعكس صحيح، من قبيل بيع وشراء الدم، حيث لم تكن فيه

---

١. مجلة الحياة الطيبة، العدد السادس والسابع، وقد تضمن العدد ندوة لمجموعة من العلماء: ٥٥ ـ ٥٦.

منفعة في زمان، فلا يصح بيعه، ثم ترشحت منه منفعة عظيمة في العصر الراهن.[١]
وهذا واضح في المسائل غير العبادية، كالمعاملات، وقد مرّ من أنّها أُمور عقلائية قد أمضاها الشارع؛ حيث إنّ ملاكاتها وعللها واضحة جداً. نعم، الشارع قد أدخل بعض الشروط والخصوصيات من قبيل: جعل خيار المشتري للحيوان، أو بعض موارد الضمان، ونحو ذلك.

وعلى سبيل المثال: ذكر الشارع أنّ موجبات الفسخ في عقد النكاح بعض العلل من قبيل البرص والقرن، والسبب الذي يذكر لذلك هو أنّهما صعبا العلاج، ويمنعان من الرغبة في المعاشرة، أو يقلّلان منها، ولا شك في أنّ مثل هذه الأمراض الآن يمكن علاجها بسهولة وإن كانت مستعصية العلاج في السابق، فلو قلنا: إنّ الأصل في الحكم أن يكون وفق مرتكزات عقلائية، وفي حالة التعبد ينبغي أن تذكر قرائن على ذلك، من هنا قد يقال فقهياً إنّ ذلك لا يوجب الفسخ في هذا الزمان؛ لأنّ الملاك تغيّر جزماً، بل يمكن التعدّي إلى دائرة أوسع مما ذكر من العلل، فيمكن أن يقال ـ مثلاً ـ بدخول الأمراض الحديثة المستعصية كالسرطان والإيدز بحيث توجب الفسخ في هذا الزمان.[٢]

ويرى كُرجي أنّ الأحكام الاجتماعية التي يكون المجتمع موضوعاً لها، والتي لم تبحث في الفقه، وإنّما تناولها الحقوقيّون فقط، وذلك من قبيل: الحقوق المدنية، الحقوق الجزائية العامّة والخاصّة، حقوق التجارة، النقل، الضمان، الضرائب، القوانين الدولية العامّة والخاصّة، القوانين التي تنظم الحقوق البحرية، أو التي تنظم الفضاء، (الحقوق هنا أشمل من القانون). فهذه الحقول جميعاً تشهد دون ريب تأثيراً كبيراً للزمان والمكان فيها.[٣]

---

١. قد يناقش في المثال: أنّ هذا تابع لتغيّر الموضوعات بتأثير الزمان والمكان، وليس أمراً مغايراً.
٢. أُنظر: اللنكراني، محمد جواد، *رسائل في الفقه والأُصول*: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.
٣. كرجي، أبو القاسم، مجلة الحياة الطيبة، *ندوة حول مرتكزات الاجتهاد المعاصر*: ٥٨ ـ ٥٩.

والصحيح أنّ هذه الأحكام ليست من مصاديق هذه القاعدة هنا؛ فإنّ الكلام هو عن تأثير الزمان ـ بما يحمله من تطور علمي وتقني وحضاري، وكذا المكان في الأحكام، بمعنى أنّ هناك أحكاماً كانت ثابتة في رتبة سابقة، ثم أحدثت التغيّرات الزمكانية،[1] تغيراً في موضوعات، أو متعلقات تلك الأحكام، أو في ملاكاتها، فيقال عندئذ إنّ الحكم يتغير بسبب ذلك.

إلا أن يقال: إنّ موضوع القاعدة لا ضير في أن يتسع ليشمل فرضية إيجاد أحكام جديدة، أو إبطال أحكام مسبقة، بيد أنّ هذا الفرض مستبعد، فتخيّل أنّ التأثير الزماني يخلق حكماً ويبطل آخر لا قائل به. نعم، هذا التأثير الزماني الذي يحتاج معه إلى أحكام جديدة، يقع ضمن دائرة منطقة الفراغ التي سوف يأتي بيانها لاحقاً ضمن العناصر المرنة.

وبهذا يتبين أن القاعدة يقتصر دورها على خصوص موضوعات، أو متعلقات أحكام مسبقة، أو إحدى الطرق الممهدة لفهم الخصوصيات والشرائط الجديدة لتلك الموضوعات، أو علل بعض الأحكام، أو على فهم جديد لظاهر أحد الأدلة.

علاقة العرف بقاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان

قد يطرح سؤال في المقام مفاده: هل هذه المسألة هي نفسها مسألة العرف، أو بناء العقلاء؟ أم ثمة تفاوت بينهما؟

فالعرف أو السيرة العقلائية باختصار ـ وسوف يأتي تفصيل ذلك في الفصل الأخير ـ هو ميل عام عند العقلاء نحو سلوك معيّن دون أن يكون للشارع دور إيجابي في تكوينه،[2] أو هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول.[3]

---

١. التعبير بالزمكان تعارف استعماله في بعض المقالات الجديدة؛ اختصاراً للفظ الزمان والمكان.

٢. الصدر، محمد باقر، *دروس في علم الأُصول*: ١/٩٧.

٣. الجرجاني، *التعريفات*: ١٩٣.

فالعرف تارة يكون له تأثير في تنقيح موضوع الحكم الشرعي، كما لو أوجد فرداً حقيقياً للموضوع من قبيل دليل وجوب إمساك الزوجة بمعروف، أو تسريحها بمعروف، ومعنى المعروف هو المستساغ والشائع، فإنّه بمرور الزمان وتغيّره يقتضي العرف أن تكون نفقة الزوجة في حال تسريحها بنحو أكمل مما كان في قديم الزمان؛ نتيجة الاختلاف في الظروف الفكرية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية. عندئذ سوف يتوسع صدق عنوان النفقة بمعروف، فيجب ما هو الأكمل. وتارة يكون دور العرف، أو السيرة العقلائية تنقيح ظهور الدليل، ولا شك في حجية مثل هذا العرف، وتارة تكون هذه السيرة العقلائية هي عرف المتشرعة، كما لو قامت سيرتهم على أنّ من حاز ملك، أو قامت على خيار الغبن، وهنا ـ أيضاً ـ تكون حجة على تفصيل مذكور في محله.[1]

ومن هنا قد تختلف مسألة العرف عن مسألة الزمان وتأثيرها في الأحكام، فمثلاً يكون للعرف دور مهم في تحديد ظواهر الأدلة كما ذكرنا، في حين أنّ مسألة الزمان لا ربط لها في المقام، كما أنّ كثيراً ما يكون تغيّر الحكم بسبب التطور العلمي الهائل الذي حصل في الحياة المعاصرة ولا ربط للعرف بذلك.

ويمكن القول إجمالاً: أنّ مسألة الزمان والمكان لا تساوق العرف، بل هي أعم منه، وأنّ العرف وبناء العقلاء هو من صغريات تأثير الزمان والمكان في الأحكام.[2]

مجال تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان

وفقاً لما تقدم، من أنّ مبدأ تأثير الزمكان قد اتّخذ طابع القاعدة في الفكر السني، ولهذا فقد شُرحت تلك القاعدة كثيراً من قبل العلماء، وبينوا أنّ الأحكام التي تتغير بتغيّر الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛

---

١. الهاشمي، محمود، *بحوث في علم الأصول* (تقريرات محمد باقر الصدر): ٢٣٤/٤ ـ ٢٣٦.

٢. أُنظر: اللنكراني، محمد جواد، *رسائل في الفقه والأصول*: ٢٥٨ ـ ٢٦٣.

لأنّه بتغيّر الأزمان تتغير احتياجات الناس؛ وبناء على هذا التغيّر يتبدل ـ أيضاً ـ العرف والعادة، وبتغيّر العرف والعادة تتغير الأحكام؛ بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تبن على العرف والعادة فإنّها لا تتغير.[١]

وفي هذا الشأن يصنّف ابن القيم الأحكام إلى نوعين: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات...والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له، زمانًا، ومكانًا، وحالاً.[٢]

وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب ـ كما يقول الزرقا ـ على أنّ الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان واختلاف الناس هي الأحكام الاجتهادية، من قياسية ومصلحية، وهي المعنية بالقاعدة الآنفة الذكر، أمّا الأحكام الأساسيّة التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية، فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان، بل هي الأُصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال.[٣]

فالقاعدة إذن تجري في خصوص الوقائع التي خلت من النصوص، واجتهد لها العلماء حكماً بحسب المصالح، ثم تغيّرت المصالح بسبب التغيّرات الزمكانية، فاجتهدوا ثانية لحكم آخر في ضوء مقاصد وأهداف الشريعة.

أمّا في الجانب الشيعي ـ وبلحاظ ما تقدم أيضاً ـ فإنّ التأثير لا يتوقف على غير المنصوص، بل ينجر حتى على المنصوص أيضاً؛[٤] ضرورة أنّ تغيّر الموضوع لا يختص في دائرة معينة من الأحكام.

إذن، التغير غير المباشر في الأحكام بسبب التأثيرات الزمكانية، يشمل دائرة المنصوص وغيره من الأحكام.

---

١. علي حيدر، *درر الحكام شرح مجلة الأحكام*: ٤٣/١.

٢. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان*: ٣٣٠/١.

٣. الزرقا، مصطفى، *المدخل الفقهي العام*: ٩٤١ ـ ٩٤٢.

٤. كما لو تغيّر موضوع الحكم المنصوص، أو متعلقه، أو طرأ فهم جديد على الدليل.

نعم، يرى بعض المعاصرين من الشيعة أنّ التأثير لا يتوقف على خصوص الموضوع وخصائصه، أو المتعلق، بل يشمل حتى الأحكام مباشرة، وأنّ التحوّلات الزمانية تكون مصدراً للتشريع في عرض الكتاب والسنّة. يقول شبستري: إذا فهم الفقيه معنى تأثير الزمكان في الأحكام أنّ ثمّة مجموعة من التحوّلات المختلفة تطرأ على الحياة البشرية لها دخل في الأحكام، فمعنى ذلك أنّ هناك حقيقة جديدة اسمها التحوّلات البشرية المختلفة، يجب أن يأخذها بنظر الاعتبار إلى جوار الكتاب.[١]

ويرى الدكتور النويهي[٢]: أنّ كلّ التشريعات التي تخص أُمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس التي يحتويها القرآن والسنّة لم يُقصد بها الدوام وعدم التغيّر، ولم تكن إلّا حلولاً مؤقتة، احتاج لها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا، بل من واجبنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغيّر الأحوال يستلزمه، وما نعتقد أنّه الآن أكفل بتحقيق الغايات الإسلامية العليا..[٣]

وهذا في الحقيقية مبني على فكرة أنّ الإطلاقات الزمانية في الأحكام غير تامّة، وأنّ الأصل في الأحكام أن تكون وقتية، وكما يقول كُرجي، وهو يثير مجموعة تساؤلات فقهية نشأت في ظل التغيرات الزمانية، أحدها: حول دية المرأة، فإنّها كانت في العصور الغابرة لا دور لها، أمّا الآن ومع التطور الزماني أضحت المرأة تعادل الرجل ثقافة وعلماً، ولها قيمة عالية في المجتمع،

---

١. مجلة الحياة الطيبة، العدد السادس والسابع، *وقد تضمن العدد ندوة لمجموعة من العلماء حول موضوع مرتكزات الاجتهاد المعاصر*: ٥٩ ـ ٦٠.

٢. النويهي: مفكر إسلامي سني تونسي.

٣. النويهي، محمد، *نحو ثورة على الفكر الديني*: ١٥٣.

فكيف يمكن الحكم بأنّ ديتها نصف الرجل؟ ثم يقول: إنّ مردّ هذه التساؤلات في الحقيقة هو انتقاد لإطلاقات الأدلة الشرعية وعموماتها.[١]

وهي فكرة تقترب ممّا يطرحه شمس الدين، ويقترح دراستها والتفكير الجاد فيها، فهو يعتقد أنّ ليس كلّ أدلة الأحكام مطلقة وأبدية، بل ثمّة أدلة نسبية تعبر عن مرحلة من المراحل، أو ظرف خاص فقط، فيدعو إلى دراسة النصوص التشريعية، وتشخيص النسبي منها من المطلق، يقول:

> لقد درج الأُصوليون والفقهاء على اعتبار أنّ الوضع الأصلي للنص هو الوضع الذي وصل إلينا، إن كان عاماً أو مطلقاً، فهو كذلك أبداً، وإن كان خاصاً أو تعبداً، فهو كذلك أبداً، وهذا المبدأ الأُصولي لا غبار عليه ولا ريب فيه، ولكن ما نطرحه للنظر والمناقشة هو إطلاقية هذا المبدأ وثباته بالنسبة إلى جميع النصوص التشريعية الواردة في السنّة الشريفة. فهل جميع نصوص السنّة ـ في غير العبادات ـ تعبّر عن تشريعات ثابتة في عمومها، أو إطلاقها، أو خصوصها، أو تقييدها، أو أنّ الأمر على خلاف ذلك، وأنّ في الشريعة ـ في غير العبادات ـ نصوصاً تشريعية ثابتة ومطلقة في الزمان والمكان والأحوال، لا مجال لتأويلها، أو إعادة تفسيرها، أو إدخال أيّ تغيير بالتعميم، أو التخصيص على مدلولها، وفيها كذلك نصوص تعبّر عن تشريعات اقتضتها ظروف الزمان، أو المكان، أو الأحوال، فهي نسبية بنسبية ظروفها وأحوالها ومكانها وزمانها؟.

ثم قال: نحن نميل إلى الفهم الثاني، لكن لا نبني عليه الآن؛ لأنّه يحتاج إلى مزيد من البحث والتأمل والمباحثة مع الفقهاء.[٢]

ولا يقتصر المفكر الإيراني سروش في كتابه *بسط التجربة الدينية* على

---

١. كرجي، أبو القاسم، *مجلة رسالة التقريب*، دور الزمان والمكان وأثرهما في الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٦: ١٥٥.

٢. شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*: ١٢٧ ـ ١٢٩.

بعض الأحكام، بل يرى أنّ جميع الأحكام الفقهية في الإسلام مؤقتة وترتبط بالمجتمع العربي في صدر الإسلام والمجتمعات المماثلة له، إلّا أن يثبت بدليل خلاف ذلك.[١]

لا أحسب أنّ هذه الفكرة كانت لها جذور في أذهان فقهائنا القدماء، بل هي وليدة ضغوطات الضرورات والاحتياجات المعاصرة التي بلغت حداً ملحاً تتطلب تغيّراً في بعض القواعد، كما يرى كاتوزيان،[٢] فإنّ أكثر الأحكام التي أدرجت في الفقه، كانت استجابة لحاجات الناس الملحّة، أو جاءت جرياً على الأعراف السائدة في زمانها، وفي عصرنا الحاضر تفرض بعض الضرورات إيجاد تحوّلات فقهية عميقة.[٣]

فإنّ كانت الفكرة تؤول إلى القول بأنّ ثمّة منطقة فراغ في الشريعة تشمل كلّ ما خلا العبادات، وقد تركت أحكام تلك المنطقة قصداً من الشارع، سواء قلنا تركت للمجتهد، أم لخصوص الحاكم الشرعي؛ استجابة للتطورات الحياتية، فهذا ما سوف نبحثه لاحقاً في مجالات منطقة الفراغ.

بيد أنّ المعالجة ـ لو لم يكن ذلك المآل ـ لا يمكن أن تقتصر على إلغاء إطلاق الأحكام المعاملاتية، كما أنّ القول بوجود تشريعات نسبية مع المطلقة هو كلام سليم وصحيح، فإنّ هناك من الأحكام قد لوحظت فيها بعض الخصائص التي لا يمكن معها العمومية والإطلاق، لكن فرز النسبي عن المطلق يبقى على المستوى النظري، ويصعب تحقيقه في الواقع الفقهي العملي الذي يستدعي وسائل وآليات جديدة يمكن بها فرز الأدلة النسبية عن

---

١. سروش، عبد الكريم، *بسط التجربة النبوية*، ترجمة أحمد القبانجي: ١٦٩.

٢. باحث إيراني في مجال الحقوق.

٣. كاتوزيان، ناصر، *مجلة الحياة الطيبة*، العدد السادس والسابع، ندوة حول مرتكزات الاجتهاد المعاصر: ٦٥.

المطلقة، وإن كان ذلك ليس ممتنعاً، أمّا القول بأنّ جميع الأحكام مؤقتة، فهذا لا يسلم من كثير من النقاشات، وليس هنا مقامه.

نعم، ما طرحه السيد الخميني، بخصوص مسألة تغيّر الموضوع، جديرٌ بالتحقيق والدراسة، فهناك موضوعات في خضمّ العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الحاكمة، وفي ظل تطوّر الزمن قد تُغيّر واقع القضيّة، من حيث كونها موضوعاً لحكم شرعي محدد، إلى موضوع آخر وحكم شرعي مغاير.

الدليل على تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان

يذهب بعضٌ إلى أنّ تأثير الزمان والمكان في الأحكام، لم يرد في الآياتْ والروايات بصراحة، لكي نبذل جهدنا في البحث والتقصي حوله، وإنّما هو من القضايا التي يطرحها أهل العلم والمعرفة؛ رداً على الانتقادات الواردة على ثبات الأحكام وعدم تغيّرها، مع التغيرات الزمكانية.[1]

في حين حاول بعض آخر البحث والتنقيب عن دليل قرآني، أو روائي يسند هذه المبدأ، وقد أحصى السبحاني في كتابه *الإسلام ومتطلبات العصر* ما يقارب عشرين دليلاً روائياً،[2] لا يخلو بعضها من مناقشة دلالية:

منها: ما دل على تغيّر الحكم بسبب أنّ الحكم كان ولائياً مؤقتاً يدور مدار المصالح والمفاسد التي أوجبت تشريع هذا النوع من الأحكام. ومن هذا القبيل ما رواه محمد بن مسلم وزرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنّهما سألاه عن أكل لحوم الحُمر الأهلية، فقال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكلها يوم خيبر، وإنّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنّها كانت حمولة الناس، وإنّما الحرام ما حرّم الله في القرآن».[3]

---

١. كرجي، أبو القاسم، *رسالة التقريب*، العدد ٣٦: سنة ٢٠٠٢م: دور الزمان والمكان وأثرهما في الاجتهاد والتجديد: ١٥٥.

٢. أُنظر: السبحاني، جعفر، *الإسلام ومتطلبات العصر*: ١٢ ـ ٢٧.

٣. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ٦/٢٤٦.

ومنها: ما دل على تبدل الحكم لأجل انعدام الملاك السابق، وظهور ملاك مغاير، من قبيل ما روي عن الإمام الصادقعليه السلام، قال: سألته عن الزكاة ما يأخذ منها الرجل؟ وقلت له: إنّه بلغنا أنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله، قال: أيّما رجل ترك دينارين فهما كيٌّ بين عينيه، قال: فقال: أولئك قوم كانوا أضيافاً على رسول اللهصلى الله عليه وآله فإذا أمسى، قال: يا فلان اذهب فعشّ هذا، فإذا أصبح قال: يا فلان اذهب فغدّ هذا، فلم يكونوا يخافون أن يصبحوا بغير غداء ولا بغير عشاء، فجمع الرّجل منهم دينارين، فقال رسول اللهصلى الله عليه وآله فيهم هذه المقالة، فإنّ الناس إنّما يُعطون من السنة إلى السنة، فللرّجل أن يأخذ ما يكفيه ويكفي عياله من السنة إلى السنة.[1]

ومنها: ما كان لأجل عروض عنوان محرم عليه، كلباس الشهرة، من قبيل ما رواه مسعدة بن صدقة، قال: دخل سفيان الثوري على أبي عبداللهعليه السلام، فرأى عليه ثياباً بيضاً كأنّها غرقئ البيض، فقال: إنّ هذا اللباس ليس من لباسك، فقال الإمام: إنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله كان في زمان مُقْفر جدْب، فأمّا إذا أقبلت الدنيا فأحقّ أهلها بها أبرارها لا فجّارها، ومؤمنوها لا منافقوها، ومسلموها لا كفارها.[2]

ومنها: ما كان بسبب أنّ الملاك كان أوسع، من قبيل ما رواه الحكم بن عتيبة، عن أبي جعفرعليه السلام قال: قلت له: إنّ الديات إنّما كانت تؤخذ قبل اليوم من الإبل والبقر والغنم، قال: فقال: 'إنّما كان ذلك في البوادي قبل الإسلام، فلمّا ظهر الإسلام وكثرت الورق في الناس قسّمها أمير المؤمنينعليه السلام على الورق.[3]

والإنصاف أنّ الناظر لمجمل هذه الروايات يشعر ثمّة نقطة مشتركة بين مداليلها، وهي أنّ الحكم ليس محكوماً بالأبدية، بل يمكن لبعض الأحكام أن

١. الصدوق، محمد بن علي، *معاني الأخبار*: ١٥٢.
٢. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ٦٥/٥.
٣. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ٣٢٩/٧ ـ ٣٣٠.

يتبدل وفق تغيّر الحاجات والمصالح وتبعاً للتغيرات المكانية والزمانية. وهذا يكفي في الاستدلال.

وقد حاول بعض علماء السنة المعاصرين، القرضاوي، أن يستدل على وجود أصل لذلك ـ مضافاً للأدلة الروائية التي نقلها عن ابن القيم الجوزية ـ بآيات قرآنية، بعد استبعاد مسألة الناسخ والمنسوخ في المقام: ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿يا أيهَا النَّبِي حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يغْلِبُوا مِائَتَينِ وَإِنْ يكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يفْقَهُونَ﴾[1]

وقوله تعالى: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يغْلِبُوا مِائَتَينِ وَإِنْ يكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يغْلِبُوا أَلْفَينِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾.[2]

فالحكم الأول وجوب قتال الكفار فيما لو توفّر مئة من المؤمنين الصابرين في حال أنّ الكفار كان عددهم ألفاً، فيحرم فرار أحد المؤمنين من عشرة كفار، وقد تبدل الحكم بوجوب القتال فيما لو توفّر مئة من المؤمنين الصابرين، وفي حال كون الكفار مئتين لا ألفاً، وذلك للعلم الإلهي بتحقق الضعف في المؤمنين.

يقول صاحب المنار: إنّ أقل حالة للمؤمنين مع الكفار في القتال أن ترجح المائة على المائتين والألف على الألفين، وهذه الحالة رخصة خاصّة بحال الضعف، كما كان عليه المؤمنين في الوقت الذي نزلت فيه الآيات، وهو وقت غزوة بدر، فقد كانوا لا يجدون ما يكفيهم من القوت، ولم يكن لديهم إلا فرس واحد أو فرسان، وأنّهم خرجوا بقصد لقاء العير غير مستعدين

---

١. الأنفال: ٦٥.

٢. الأنفال: ٦٦.

للحرب، ومع هذا كله كانوا أقل من ثلث المشركين الكاملي العدة والأهبة، ولما كملت للمؤمنين القوة ـ كما أمرهم الله تعالى حال العزيمة ـ كانوا يقاتلون عشرة أضعافهم، أو أكثر.[١]

وهذا يعني ـ والكلام لازال للقرضاوي ـ أنّ الآية الثانية تشرع حكماً لحالة معينة غير الحالة التي جاءت لها الآية الأُولى، وهذا أصل لتغيّر الفتوى بتغير الأحوال.[٢]

ـ منطقة الفراغ

وهي من أهم العناصر المرنة، وتقوم أساس فكرة منطقة الفراغ، على أنّ ثمّة أحكاماً ترك الله تعالى ـ الذي هو المشرع الأصلي ـ النص عليها إثباتاً، وجعل استكشافها بيد الفقيه ضمن ضوابط محددة ـ وسوف تتوضح هذه الفكرة لاحقاً ـ رعايةً للمتغيرات الزمانية والمكانية، وبهذا يكون التشريع الإسلامي مواكباً لكلّ الأزمان والأمكنة بما فيها من عناصر التطوّر والتقدم بكل أبعادها، وبذلك تتجلى شمولية الفقه وخلوده في هذا العنصر المهم.

هذه الفكرة لم تبحث سابقاً عند الفقهاء، بل هي من البحوث الحديثة، جاءت في سياق مواجهة ادعاء عجز الشريعة وعدم استجابتها لمتطلبات العصر.

وكان المفكر النائيني، والطباطبائي ومحمد باقر الصدر من الأوائل الذين تطرقوا للبحث في هذه المسألة، وسوف يأتي بحث ذلك في الفصل اللاحق.

كما أنّ القول بمنطقة فراغ في الشريعة سواءالولائية أم التشريعة لا يعني نقصاً لها كما سيتضح لاحقاً، بل يعدّ كمالاً لها كما هو في الاحكام الاولائية التنظيمة، وأيضاً لا يتصادم مع ضرورة أنّ لكلّ واقعة حكم، وسوف نوضح

---

١. محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*: ٩٠/١٠.

٢. القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة في الشريعة*: ٧٩ ـ ٨٠.

في الأبحاث اللاحقة معنى هذا الاصطلاح ومجالات هذه المنطقة، وهوية أحكامها وفرقها عن الأحكام الثانوية والأولية، وهنا فقط أردنا أن نشير إجمالاً إلى أنّ هذه المنطقة تعدّ أحد أهم عناصر المرونة في التشريع.

وتجدر الإشارة قبل ختام البحث عن هذا العنصر، إلى أنّ ملء هذه المنطقة ـ كما سوف يتضح لاحقاً في خصوص ما اصطلحنا عليه بالمنطقة الولائية ـ يمثّل نقطة تقارب بين الفكر السني والشيعي على حد سواء، فمن المعلوم أنّ المدرسة الشيعية ترفض توظيف مثل المصالح المرسلة وسد الذرائع ونحوها في ممارسة الاجتهاد، لكنها قد تبيح ذلك للفقيه، أو لخصوص الحاكم لملء هذه المنطقة في المجال الحكومي؛ ولهذا فقد وضعت الجمهورية الإسلامية في إيران مجلساً استشارياً أعلى (مجمع تشخيص مصلحة النظام) وهو يعني اكتشاف مصلحة الأمة وتحديدها، ثم تقديم القرار لولي الأمر بعد دراسة دقيقة، ثم يقوم ولي الأمر بإصدار الحكم الشرعي المناسب.[١]

نكتفي بهذا المقدار من الكلام حول العناصر المرنة وأهميتها؛ لنترك المزيد والتفصيل منها للفصل الأخير الذي خصصناه للقواعد والوسائل التي يتم بها ملء منطقة الفراغ، فهناك نذكر كلّ ما يمكن أن يكون عنصراً مؤثراً في مرونة الشريعة واستجابتها للمستجدات الحياتية.

ثم بعد ذلك ننتقل إلى مبحث خاتمية الشريعة، وكيف أنّها تشكل منطلقاً لضرورة توفر العناصر المرنة في الشريعة؟

---

١. أُنظر: تسخيري، محمد، *التجديد في الفكر الإسلامي وعنصر المرونة*، مجلة آفاق الإسلامية العدد ١٥.

المبحث الرابع

خاتمية التشريع

ذكرنا في المبحث الأول من هذا الفصل أنّ أحد مميزات الشريعة الإسلامية أنّها خاتمة الشرائع، وهذه الخصوصية لها ارتباط عميق بموضوع وجود العناصر المرنة التي تجعل الشريعة قابلة للتكيّف ومسايرة الأحداث، وتبرر ختمها وعدم الحاجة إلى تشريعات جديدة.

وفي هذا المبحث نريد أن نتعرض لهذه الخصوصية بنحو من التفصيل، ثم نبيّن كيف أنّها تستلزم وجود عناصر مرنة مثل منطقة الفراغ وغيرها من عناصر المرونة التي مرّ ذكرها.

أوّلاً: مفهوم الخاتمية

قال تعالى واصفاً النبي ﷺ: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾.[1]

معنى الختم والخاتمية

الختم لغة تعني بلوغ آخر الشيء، هذا هو أصل المعنى، ومنه تفرعت

---

١. الأحزاب: ٤٠.

عدّة معان، قال ابن فارس:

الختم له أصل واحد، وهو بلوغ آخر الشيء، يقال: ختمت العمل، وختم القارئ السورة، فأمّا الختم وهو الطبع على الشيء، فذلك من هذا الباب أيضاً؛ لأنّ الطبع على الشيء لا يكون إلّا بعد بلوغ آخره في الإحراز، والخاتم: مشتق من الختم؛ لأنّه به يختم، ويقال: الخاتم بالكسر، والخاتام والخيتام. والنبيﷺ خاتم الأنبياء؛ لأنّه آخرهم.[1]

وقال الراغب في *مفرداته*: يطلق الختم على البلوغ إلى آخر الشيء، نحو ختمت القرآن، أي انتهيت إلى آخره، وخاتم النبيين؛ لأنّه ختم النبوّة: أي تمّمها بمجيئه.[2]

وفي *الصحاح* للجوهري: والخاتَمُ والخاتِمُ، بكسر التاء وفتحها والخَيْتَامُ والخَاتَامُ كلُّه بمعنًى.[3] وفي *النهاية* لابن الأثير: الخاتم... تفتح تاؤه وتكسر، لغتان.[4]

وخاتم الأنبياء ـ سواء أكان بفتح التاء كما في مشهور القراءات، أم بكسرها ـ يدل على معنى واضح، وهو أنّه قد أوصد بمحمدﷺ باب النبوّة، وطبع عليها، فلا تُفتح، فلا نبي يأتي بعده أصلاً.

وقد أجمع علماء اللغة والتفسير على أن معنى خاتم النبيين: آخرهم الذي لا نبي بعده.[5]

فالخاتمية تعني: انقطاع سلسلة الأنبياءعليهم السلام وانتهاؤها بمحمدﷺ، فلم ولن يبعث أيّ، نبي بعده، وهي تعبير عن انقطاع الوحي التشريعي، وكذلك التبليغي.[6]

---

١. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم *مقاييس اللغة*: ٢٤٥/٢.

٢. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، *مفردات غريب القرآن*: ١٤٣.

٣. الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*: ١٩٠٨/٥.

٤. ابن الأثير، علي الجزري، *النهاية في غريب الحديث*: ١٠/٢.

٥. المودودي، أبو الأعلى، ختم *النبوة في ضوء القرآن والسنة*: ١٠.

٦. أُنظر: المطهري، مرتضى، ختم *النبوة*: ٢٣.

وقد يفسّر خاتم الأنبياء بأنه: «من قطع المقامات بأسرها وبلغ نهاية الكمال»،[١] وهو يعني أنّ النبيﷺ قد طوى جميع المراتب، ولم تعد هناك مرحلة لتطوى، ولم يعد ثَمّة ما يقال من وجهة نظر النبوة، أو ما ينبغي أن يدركه البشر عن طريق الوحي والإلهام، ولم يعد ثمّة طريق جديد ليسلك، وهو شبيه رجل عالم قد اكتشف ـ على سبيل الافتراض ـ جميع أسرار العالم الكونية المرتبطة بالطبيعة، ولم يعد هناك مجهول، فهو يمثّل خاتم العلماء، وحينما يأتي عالم آخر في زمان لاحق، فسوف لن يكتشف شيئاً إلا وقد كشفه الخاتم.[٢]

وجدير بالذكر هنا أن يشار إلى مسألة ربما تحظى بأهمية، وهي أنّ ختم النبوة بانقطاع الوحي لا يعني أنّ الوحي غير التشريعي قد انقطع، بل هو باق فيما لو تحققت شرائطه، وهو لا يختص بالأنبياء، وأبرز مثال على ذلك ـ كما يذكر ذلك القرآن ـ الوحي النازل على أم موسىعليه السلام وغيرها ممن بلغ كمالات معينة تهيئ الأرضية الصالحة لتحقق الوحي، فالاتصال بالغيب ومعرفة أخبار الغيب ليس من النبوة، بل هي تنبؤ، وليس كلّ من أخبر تنبأ، والقرآن يذكر أن باب الإلهام مفتوح أمام من يطهّر باطنه حيث يقول: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾.[٣و٤] وبهذا يندفع الإشكال الذي يرى أنّ ثمّة تناقضاً في معتقدات الشيعة، فهم يعتقدون بأنّ أئمتهم يتمتعون بوحي باطني، وهذا يتنافى مع القول بالخاتمية.[٥]

---

١. عبد الرزاق القاساني، *معجم الاصطلاحات الصوفية*: ١٥١.

٢. أُنظر: المطهري، مرتضى، *مجلة الثقافة الإسلامية*، الخاتمية: ٢٢ ـ ٢٣.

٣. الأنفال: ٢٩.

٤. أُنظر: مطهري، مرتضى، *ختم النبوة*: ٢٠ ـ ٢١.

٥. أُنظر: القفاري، ناصر، *أصول مذهب الشيعة الإمامية*: ٣٠٨/١ وما بعدها.

ثانياً: دليل ختم النبوة

الدليل على الخاتمية، قد يقال فيه: إنّه لا بد أن يتشكل بالاستناد إلى محتوى المنظومة الدينية، ولا يمكن إثبات ذلك من خارجها، بحيث لو لم يقل النبي ﷺ إني خاتم الأنبياء، لم يكن لنصل إلى هذا الاعتقاد.[١]

بيد أنّ ثمّة مجالاً للاستدلال من غير المنظومة الدينية، كما لو يقال مثلاً: إنّ الخاتمية هي نتيجة حتمية للتطوّر المعرفي، من خلال الاستقراء التاريخي، أو يقال: يمكن إثبات الخاتمية بديانات أُخرى غير الدين الإسلامي، فيما لو أريد بالمنظومة الدينية خصوص الإسلامية. ومهما يكن، فإنّ ثبوت عقيدة الخاتمية من ضروريات الدين الإسلامي. نعم، شذّ عن ذلك ما عرف عن البهائية والقاديانية، وهم فرقتان خارجتان عن الإطار العام للإسلام.

ومضافاً لكون الخاتمية من الضروريات، يمكن الاستدلال عليها بآيات من القرآن الكريم: نحو قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾،[٢] ودلالته واضحة كما ذكرنا في مفهوم الخاتمية، وكذلك قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِينًا﴾،[٣] فهو بمثابة بيان علة نفي الحاجة للنبوات التشريعية، وهناك نصوص روائية عديدة تثبت الخاتمية، ولسنا بحاجة لسردها، بعد كون مبدأ الخاتمية من الضروريات والواضحات.

ثالثاً: معطيات ختم النبوة

تمثّل فكرة الخاتمية مبدأ يستند عليه الفكر الديني، ويحظى بأهمية فائقة؛

---

١. أنظر: سروش، عبد الكريم، *بسط التجربة النبوية*: ٢٠٩.

٢. الأحزاب: ٤١.

٣. المائدة: ٣.

كونه يشكّل أساساً لبنية الرؤية الدينية السائدة القائلة بأنّ الطريق الصحيح لتنظيم حياة الإنسان بكل ألوانها وأطيافها، ينحصر في المنظومة الدينية، وأنّ الدين يمتلك من المؤهلات ما يجعله عابراً للزمان والمكان.

وذلك لأنّ الخاتمية لا تعني انقطاع الوحي التشريعي فحسب، بل تعني كثيراً من المعطيات والدلائل، وهذه الدلائل تارة تكون قريبة الفهم، وتارة تكون بعيدةً، وتشكل أسراراً لا يتمّ التوصل لها إلّا وفق التحليل الدقيق. والقسم الأول نعبر عنه بالمعطيات. والثاني: بأسرار الخاتمية، وسوف نتعرض له لاحقاً.

أما المعطيات:

فأوّلها: إن الخاتمية تدل التزاماً على اكتمال الدين، فإنّ مقتضى انقطاع الوحي له دلالة على أنّ هذا الدين سوف يُلبي جميع احتياجات البشر، فتوقف النبوات بعد هذا الدين بمثابة إعلانٍ، عن أنّ مبادئه ـ والذي هو دين واحد منذ أول نبي جاء بشريعة ـ مكتملة وخالية من النقص، ولا تحتاج إلى تعديل، أو نسخ، أو تبديل كما كانت الشرائع سابقاً؛ فإنّ النبوات السابقة سواء التي كانت وظيفتها تشريعية، أم تبليغية، كانت تلبية لحاجات البشرية لتلك النبوات؛ وفقاً لمقتضيات المراحل والأزمنة.[1] وكمال الشريعة مقتضاه صلاحية هذا الدين الإسلامي للتطبيق في كلّ زمان ومكان. وهذا المعطى مضافاً إلى أنّه من مقتضيات الخاتمية، إلّا أنّ القرآن ـ أيضاً ـ قد صرّح به، بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾.[2]

وثانيها: تعبر عن خلود التشريع، واستمرار بقائه في جميع الأجيال، ومسايرته للحضارات الإنسانية، واستغنائه عن كلّ تشريع سواه، وهذا هو المدلول والمعطى الأهم.[3]

---

١. أُنظر: المطهري، مرتضى، *ختم النبوة*: ٤.

٢. المائدة: ٣.

٣. أُنظر: السبحاني، جعفر، *محاضرات في الإلهيات*: ٣٣٢.

لكن هذا يواجه تساؤلاً حاصله: إنّه من غير الممكن أن تكون طبيعة المرحلة الراهنة، بظروفها وعواملها التي تتحكم بها وبنيتها الثقافية والحضارية، هي ذاتها وقت التشريع، فإنّ التغيّرات التي طرأت على المجتمعات منذ مجيء الإسلام وحتى الآن تعبّر عن قفزات كبيرة في التفكير والمنهج والسلوك ونمط العلاقات، تؤدّي إلى قطيعة في كثيرٍ من جوانب الحياة مع الماضي، لدرجة أنّ الإنسان في قرنين شهد تغييرات سريعة وقفزات مهولة، لا يوجد لها شبيه منذ اكتشاف النار، فشكلُ النظم الاقتصادية المعمول بها اليوم لا يمت بصلة إلى ما كان سائداً قبل ستة أو سبعة قرون، والعلم ما عاد يستند إلى المقولات نفسها التي كان يستند إليها قبل الثورة العلمية، وطريقة الحكم والوصول إليه اختلف جذرياً في أغلب مناطق العالم، والقيم الاجتماعية نفسها بدأت بالتغير.

كما أنّ هناك اليوم منظمات دولية ومعاهدات واسعة النطاق، كلّ شيء على وجه الأرض بدأ بالتغيّر، العلم بدأ يستنسخ الكائنات الحية، وبات البحث عن سبل لبناء نظام إلكتروني معلوماتي يوسع من دائرة إدراك الإنسان، وغير ذلك. ألا يستحق كلّ هذا أن نعيد النظر بالقول بشمولية الدين وخاتميته؟ من الصعب الادعاء بأنّ ديناً جاء في ظروف بسيطة، بل وموغلة بالبساطة قادر على أن يعالج بيئات تعيش من التعقيد ما لا يمكن حله بسهولة الإرشادات والتشريعات القليلة التي حكمت الإنسان طيلة قرون. فالمشكلات باتت أكثر تعقيداً والحياة تسير ن ـ حو مزيد من التعقيدات.[1]

هذا في الحقيقة تعبير واضح عما يصطلح عليه مؤخراً بأنسنة الدين وعقلنته، الهدف منه التشكيك بالموروث الديني حينما يكون ـ بدواً ـ مخالفاً للعقل، ولا

---

١. اُنظر: عمار السواد، عصر ما بعد النبوات، *مجلة مدارك العراقية*، السنة الثانية، العدد الثامن:
http://www.madarik.org/mag 0/8.htm

ينسجم معه، ومحاولة إعادة صياغة ذلك الموروث وقراءته وفقاً للآليات المعاصرة، ووفقاً لمعايير الحداثة؛ فإنّ الخاتمية حينما تنتج إيماناً بأن التشريع الإسلامي قادرٌ على حلّ جميع المستجدات المعاصرة، وخالدٌ على مرّ العصور مع أنّ الأرضية قد اختلفت تماماً عن السابق؛ مما يتطلب تشريعات جديدة تنسجم مع العصر، هذا المعطى للدين يشكل تضاداً مع مسلمات العقل بحسب زعم بعض؛ لذلك ينبغي مراجعة الأدلة والنصوص ـ بحسب زعمهم ـ للخروج بمعطيات جديدة، توفّق بين العقل وتلك الأدلة القاضية بالخاتمية وانقطاع النبوة التشريعية، وإن كانت النتائج إلغاء الإيمان بالخاتمية وما يترتب عليها.

هذا التساؤل يتضح جوابه بعد التعرض مختصراً لما قيل في أسرار وحكمة الخاتمية وتفسيرها وفلسفتها، وهو المدلول الثاني ـ كما ذكرنا ـ للخاتمية، كما يتضح ـ أيضاً ـ جواب استفسار مفاده: إنّ سبب تعدّد وتبدّل الشرائع يكمن في أنّ البشرية تسير في طريق التكامل والتطور، وفي كلّ مرحلة من مراحل ذلك التكامل تحتاج إلى شريعة متلائمة مع درجة تكامل البشر في تلك المرحلة، فيبعث الله تعالى نبياً وظيفته نسخ الشريعة السابقة، أو إصلاحها، فحاجة البشرية إلى الوحي ثابتة لا تختلف باختلاف العصور والأزمنة. وحينئذ ما دامت أوضاع الزمان وظروف الحياة البشرية في تغير دائم، لماذا تُختم الشرائع ولا تتجدد؟.[1]

رابعاً: فلسفة ختم النبوة

من الأوائل الذين اضطلعوا بتقديم رؤية منطقية لختم النبوة، هو المفكر إقبال اللاهوري، فقد ترك بصماته على أغلب من جاء بعده وحاول تفسير ظاهرة الخاتمية وإبراز معطياتها الدقيقة، وقد وجد اللاهوري بعد تأمله في

---

١. اُنظر: المطهري، مرتضى، *الخاتمية*: ١٠.

دلالة ختم النبوة: أنّ الحكمة في ختمها تنحصر في رشد الإنسانية ونضجها، ووصولها إلى مرحلة العقل الاستدلالي، الذي ينفي الحاجة إلى نبوة جديدة.

قال: في طفولة البشرية تتطور القوى الروحانية إلى وعي نبوي... والإنسان محكوم أساساً بالعاطفة وبالغريزة... وأمّا العقل الاستدلالي فهو، وحده الذي يجعل الإنسان سيداً لبيئته وهو أمر كسبي، فإذا تحقق وجب أن نثبت دعائمه بكبت الوسائل المعرفية التي لا تعتمد عليه... والعالم القديم قد أخرج للناس بضعة مذاهب فلسفية عظيمة عندما كان الإنسان على الفطرة الأولى يحكمه الإيحاء، لكنه عمل الفكر المجرد... إنّ نبي الإسلام يبدو أنّه يربط بين العالم القديم والعالم الحديث، فهو من العالم القديم باعتباره مصدر إلهامه، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوى عليها، فللحياة في نظره مصادر أُخرى للمعرفة تلائم اتجاهها الجديد، ومولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي.[١]

وتوضيح كلامه ـ المبهم إلى حدّ ما ـ بحسب ما فهمه سروش: إنّ البشرية مرّت بمرحلتين: المرحلة الأولى كانت واقعة تحت سيطرة الغرائز، والمرحلة الثانية عندما ازدادت قوّة العقل وتغلبت على الغريزة، وحينئذ أصبحت البشرية تتحرك في خط الرشد وبقيادة العقل لا بقيادة الغريزة، وهذا لا يعني أنّ الغرائز تعطلت بالكامل، بل إنّ مرحلة جديدة في حياة البشر قد بدأت من خلال سيطرة «العقل الاستقرائي»، ولهذا السبب انتهت مرحلة غلبة الغرائز على الإنسان، وهي المرحلة التي اقتضت بعث الأنبياء في العصور السالفة، وقد وصلت البشرية إلى مرحلة لا تحتاج فيها إلى قيادة نبي ولا أنّها قادرة على خلق نبي.[٢]

ويؤكد هذا المعنى المطهري في كتابه *ختم النبوة*؛ إذ يقول في سياق نفي الحاجة إلى نبوة جديدة: حالة البشرية في بدايتها تشبه حالة الطفل في ضعف

---

١. اللاهوري، محمد إقبال، *تجديد الفكر الديني في الإسلام*: ١٤٨ ـ ١٤٩.

٢. سروش، عبد الكريم، *بسط التجربة النبوية*، ترجمة: أحمد القبانجي: ٢١٤ ـ ٢١٥.

درجة تقبلها، فهو غير قادر على تنفيذ التوجيهات الصادرة له مع أنها ثابتة، وكلما تقدمت ازداد نموها وكبر استعدادها حتى إذا وصل إلى مرحلة البلوغ، فإنه يتقبل كلّ ما يصدر من توجيهات وتعليمات بعد إرشاده إلى كافة الأسس والمبادئ، ويبقى على هذا الوضع إلى آخر حياته... إنّ سبب عدم نزول كلّ قوانين الوحي على البشرية دفعة واحدة في مراحلها الأُولى: أنّ البشرية كانت تعيش مرحلة الطفولة، غير مستعدة لتلقي جميع التشريعات، وعندما تصل البشرية إلى مرحلة البلوغ والنضج والعقل الكامل تصبح قادرة بقابلياتها على تقبل القوانين، ومرحلة الخاتمية هي مرحلة وصلت فيها البشرية حداً تستطيع معها استيعاب ووعي ما يعرض عليها من قوانين وأحكام، والاستفادة منها وتطبيقها بشكل دائم عن طريق العقل.[1]

أما المودودي، فقد حصر تفسير الخاتمية وانقطاع النبوات وعدم تجددها بذكر أربعة أسباب تستلزم بقاء الوحي، وكلها منتفية، وقد تابعه الشهيد المطهري،[2] وكذلك الشهيد الصدر[3]:

قال أبو الأعلى المودودي في رده على القاديانية بنحو مختصر: إذا تتبعناه ـ أي القرآن ـ بغية أن نعرف الأسباب التي لأجلها ظهرت الحاجة إلى إرسال نبي في أمة من أمم الأرض، علمنا أنّ هذه الأسباب أربعة:

١. كانت هذه الأمة ما جاءها من الله نبي من قبل، ولا كان لتعاليم نبي مبعوث في أمة غيرها أن تصل إليها.

---

١. أُنظر: مطهري، مرتضى، *الإسلام ومتطلبات العصر*: ٤١١.

٢. أُنظر: مطهري، مرتضى، الوحي والنبوة المطبوع ضمن سلسلة تراث المطهري بعنوان: محمد وعلي النبي والإمام: ١٧٠. ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ المطهري بعد ذكره أسباب تجديد النبوة رفض رفضاً قاطعاً فلسفة اللاهوري في تحليله الخاتمية، ورأى أن ذلك يفضي إلى ختم الدين لا ختم النبوة: ١٧٣ ـ ١٨٢.

٣. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف*: ٣١ ـ ٥٢.

٢. كان قد أرسل إليها نبي من قبل، ولكن كان تعليمه قد انمحى، أو لعبت به يد النسيان، أو التحريف حتى لم يعد بإمكان الناس أن يتّبعوه اتّباعاً كاملاً صحيحاً.

٣. كان قد أرسل إليها نبي من قبل، ولكن تعاليمه ما كانت شاملة لمن يأتي بعده وافية لمتطلبات عصرهم، فألحت الحاجة إلى المزيد من الأنبياء لإكمال الدين.

٤. كان قد أرسل إليها نبي، ولكن كانت الحاجة تقتضي أن يرسل معه نبي آخر لتصديقه وتأييده.

وكل سبب من هذه الأسباب الأربعة قد زال بعد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فلا حاجة للأمة الإسلامية ولا لأيّة أمة أُخرى في العالم، إلى أن يرسل إليها نبي جديد بعد محمد صلى الله عليه وسلم.[1]

ويضيف الشهيد الصدر سبباً آخر لجملة الأسباب التي تدعو إلى تغيير النبوة، هو تطور البشرية، وتطور نفس الإنسان المدعو، وكونه يتصاعد بالتدريج لا بالطفرة، وينمو على مرّ الزمن في أحضان الرسالات الإلهية، فيكتسب من كلّ رسالة إلهيه درجة من النمو تستدعي تغيّراً في النبوة.

وهذا التطوّر له ثلاثة خطوط، الأول: تطوّر على مستوى وعي التوحيد. والثاني على مستوى خط المسؤولية الأخلاقية للدعوة لحمل أعباء الدعوة. والثالث: على مستوى السيطرة على الكون والطبيعة.

والنبوّة ترتبط بالواقع بالخطين ـ الأول والثاني ـ من هذه الخطوط الثلاثة، ولا ترتبط النبوة بالخط الثالث من خطوط التطوّر، وهو مدى السيطرة للإنسان على عالم الطبيعة والكون؛ ذلك لأنّ النبوة تستهدفُ أن تصنع الإنسان من داخله، بإيجاد قاعدة فكرية رصينة، تتمثّل بعقيدة التوحيد الصحيح، والتي

---

١. المودودي، أبو الأعلى، *ختم النبوة في ضوء القرآن والسنة*: ٣٢ ـ ٣٣.

تؤسّس بناء الإنسان الداخلي الذي يمثّل القاعدة لبناء الإنسان الخارجي؛ ومن هنا ليس من الحتم أن تتغيّر النبوة بين الحين والآخر؛ وفقاً للخطّ الأول والثاني، بل هذان الخطّان لهما حدٌّ نهائيٌّ يصل إليه الإنسان، وهو الحدُّ الذي وصل إليه الإنسان حينما جاء الإسلام.

والإسلامُ كرسالة شاملة كاملة عامّة للحياة، جاءت على أبواب وصول الإنسان إلى رشده الكامل، من ناحية استعداده لتقبّل وعي توحيديّ صحيح كامل شامل، ومن ناحية تحمّله لمسؤولية أعباء الدعوة، ونحن باستقراء تاريخنا المنظور، منذ جاء الإسلام إلى يومنا هذا، لا نجدُ أيّ تغيّر حقيقيّ في هذين الخطين، لا في مدى اتّساع الوعي التوحيدي عند الإنسان، ولا في اتساع التحمّلات الأخلاقية في أعباء الدعوة.[1]

في حين يرى شريعتي أنّ سبب عدم تجدد النبوة: أنّ الإنسانية كانت إلى ذلك الحين محتاجة إلى هدايتها من قبل ما وراء الطبيعة والتربية البشرية، أمّا الآن -أي في القرن السابع الميلادي، وبعد ازدهار الحضارة اليونانية والرومانية، ومن ثم الإسلامية، وبعد نزول التوراة والإنجيل، وعلى أثرهما القرآن - فقد تلقت البشرية ما يكفي من التعاليم الدينية، ولم تعد هناك ضرورة للمزيد مما وراء الطبيعة، فالإنسان قادرٌ من الآن فصاعداً، وبدون الوحي، على سلوك طريقه دون الحاجة إلى نبيّ جديد، وهذا معنى الخاتمية: أي أنّه لا رسول بعد اليوم، انطلقوا بالاعتماد على أنفسكم.[2]

لكن هذا التفسير وما سبقه يصطدم بعقيدة الإمامة التي تعدُّ من أُصول المذهب الشيعي -والتي تمثّل وجهاً مكمّلاً للدين - لأنّ استغناء البشرية عن الوحي

---

١. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف*، التغيير والتجديد في النبوة: ٤٣ ـ ٥٢.

٢. أُنظر: شريعتي، علي، *معرفة الإسلام*: ١٣٢.

وإيكال المهمة إلى العقل والرشد هو استغناءٌ عن الإمامة أيضاً بطريق أولى، ولهذا استدرك شريعتي فيما بعد ـ نتيجة سجالاته المعروفة مع مطهري ـ من أنّ هذا التفسير لا يعني استغناء البشرية عن الوحي، بل إنّ الوعي والنضج الفكري للإنسان بات بحفظ القرآن، من خلال استنباط ما يلزم لتدوير عجلة الحياة؛ ولمّا كان الإسلام ديناً تامّاً كاملاً؛ ونظراً لإيماننا بمبدأ الإمامة التي بها اكتمل الدين؛ عندئذ في ضوء ذلك يقال: إنّ الإنسان في عصر الخاتمية لا يحتاج إلى نبي جديد.[1]

في حين حاول المطهري ـ بعد أن رأى أنّه في عصر الخاتمية يضطلع العلماء والفقهاء والحكماء بمسؤوليات النبوة، ولا حاجة عندئذ لظهور نبي جديد ـ دفع إشكالية انتفاء الحاجة للإمامة؛ بملاحظة أنّ وظيفة الإمامة تكمن في أنّها تمثّل المرجعية الدينية لحلّ الخلافات الناشئة من العلماء أنفسهم، ولهذا فإنّ الاحتياج لها باق ومستمر.[2]

أمّا مصباح اليزدي، فهو يرى أنّ السرّ في الخاتمية يظهر أوّلاً: في أنّ النبيﷺ استطاع بمعونة أنصاره أن يُوصل رسالته إلى جميع العالم. وثانياً في أنّ ثمّة تكفّلاً بحفظ الكتاب السماوي من أيّ تحريف. وثالثاً: في أنّ الشريعة الإسلامية يمكنها الاستجابة لجميع احتياجات البشر حتى نهاية العالم.[3]

وهكذا يتبين أنّه وفق دلالات ختم النبوة لا يمكن الإيمان بمنطق النبوات الجديدة مهما كان تفسيرها، كما يتضح أنّ المرحلة المعاصرة لا تقتضي تشريعات جديدة مهما كانت متغيراتها، فختمُ النبوة وما يلازمها من ضرورة خلودها يكشف عدم الاحتياج،[4] وأنّه استناداً إلى العقل والرشد الذي وصلت

---

١. شريعتي، علي، *معرفة الإسلام*: ١٣٣.

٢. مطهري، مرتضى، *الخاتمية*: ١٦.

٣. اليزدي، محمد مصباح، *دروس في العقيدة*: ٣٣٢.

٤. المصدر نفسه: ٣٣٣.

له الأمة الإسلامية؛ فهي عندئذ قادرةٌ من خلال الاجتهاد، وفي ضوء مبادئ وأُصول عامّة أساسية مستندة إلى مصادر التشريع الرئيسة ـ مضافاً لها الثروة العلمية ومنبع الهداية التي تتمثل في العترة من أهل البيت ـ على صياغة تشريعات جديدة متفرعة منها، تقوم بتغطية كثيراً من وقائع الحياة الجديدة.

خامساً: ختم النبوة والحاجة للإمامة

إتماماً وإكمالاً للبحث السابق، نقول: إنّ الاختلاف في تحديد وتفسير معنى ختم النبوة، سواء بين الشيعة والسنة، أم بين بعض علماء المذهب الشيعي، ناتج من تفسير وفهم الإمامة التي تعتبر ضرورية، سواء على مستوى الأصول كما عند الشيعة، أم الفروع كما عند أهل السنة.[1] فهناك اتفاق بين المسلمين على ضرورتها، فقد ذهبت الإماميّة إلى «أنّها واجبة عقلاً وسمعاً، وهو مذهب جماعة من المعتزلة، وذهب جمهور المعتزلة والأشاعرة إلى أنّها واجبة سمعاً».[2]

والوجوب العقلي عند الشيعة يستند على ركيزتين، الأُولى: إنّها لطف من الله تعالى، واللّطف واجب، فالإمامة واجبة،[3] وقد فُسّر اللطف بأنّه ما يبعد عن المعصية ويقرب نحو الطاعة، ويؤثّر في تحقق الصلاح وتقليل الفساد إلى أدنى مستوياته.[4] والركيزة الثانية: إنّ الدين ما دام خاتم الأديان، فلا بدّ أنْ يهيئ الله تعالى له شخصاً وظيفته حفظ ذلك الدين من الانحراف، ولا يمكن أن يترك في مهب الريح، فحينما يُعلن عن ختم النبوة أصبح من اللازم عندئذ

---

١. أُنظر: من الشيعة: الحلي، *منتهى المطلب*: ٩٨٢/٢، وانظر: من أهل السنة: الأيجي، *المواقف*: ٥٧٤/٣.

٢. الحلي، الحسن بن يوسف، *أنوار الملكوت*: ٢٠٣.

٣. المصدر نفسه.

٤. أُنظر: الحلي، الحسن بن يوسف، *الألفين*: ٤٨/١، وانظر: الطوسي، محمد بن الحسن، *الاقتصاد*: ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

أن يكـون ذلـك الختـم موافقـاً للحكمـة الإلهيـة؛ وذلـك بتعيـين إمـام يمتلـك خصائص النبيّ كلّها باستثناء النبوّة والرسالة.[١]

وهذا المعنى يقرّره الطوسي؛ إذ يقول: إذا ثبت أنّ شريعة نبيّناﷺ مؤبّدة إلى يوم القيامة، فلا بدّ أنْ تكون الشريعة محفوظة، ولا يتحقّق ذلك إلّا بوجود معصوم عالم بجميع الأحكام في كلّ عصر يجري قوله مثل قول النبيّﷺ.[٢]

وأهم موارد حفظ الدين يكون ببيان أحكامه؛ فإنّ أحكام جميع الوقائع لم تصل إلى جميع الناس، فلا بدّ من شخص يبيّن لهم تلك الأحكام ـ كما يقول الحلي ـ فإن: الوقائع غير محصورة والحوادث غير مضبوطة، والكتاب والسنة لا يفيان بها، فلا بدّ من إمام منصوب من قبل الله تعالى، معصوم من الزلل والخطأ يعرفنا الأحكام ويحفظ الشرع؛ لئلا يُترك بعض الأحكام، أو يُزاد فيها عمداً، أو سهواً، أو يعرض عليها التبديل، والظاهر أنّ غير المعصوم لا يقوم مقامه في ذلك.[٣]

وهذا لا يستلزم أنّ النبيّ لم يبلغ جميع الأحكام، بل لا شكّ في أنّه قد فعل ذلك، لكن ليس لعامّة الناس، بل بلغ قسماً منها بحسب توفّر المقتضي لها، بأن كانت موضوعات تلك الأحكام حاضرة في ذلك الوقت، وأمّا القسم الآخر، فقد بلغه لشخص قد امتلك مجموعة مؤهلات تجعله قادراً على القيام بتبليغ ذلك القسم حينما يتحقق مقتضاه،[٤] وتلك المؤهلات، بعد التعيين الرباني: هي العلم والعصمة، فهما الكفيلان بحفظ الدين بهذا المعنى.[٥]

---

١. اليزدي، مصباح، *دروس في العقيدة الإسلامية*: ٣٤٨/٢.

٢. الطوسي، محمد بن الحسن، *الاقتصاد*: ٣٠٢.

٣. الحلي، الحسن بن يوسف، *الألفين*: ٥١ ـ ٥٢..

٤. المطهري، مرتضى، *الإمامة*: ٥٠.

٥. الطوسي، محمد بن الحسن، *الاقتصاد*: ٣٠٢. وانظر: اليزدي، مصباح، *دروس في العقيدة الإسلامية*: ٣٤٨/٢.

وهكذا ينبغي أنْ تفهم وتفسر الخاتمية في هذا السياق، فلا تعني أنّ العقل قد اكتمل وتحقّق رشده بما ينتفي معه الحاجة إلى الإمامة مطلقاً، وذلك التفسير الشيعي للإمامة يستدعي أنْ تستمر وظيفة النبوة في شخص الإمام باستمرار بقاء الناس، من دون أن يكون هناك وحي مرتبط بالسماء.

هذا التفسير العميق المعنى يفارق المقصود السنّي للإمامة، فهي عندهم لا تعدو تمثيلاً للحكومة والقيادة الاجتماعية، في حين يرى الشيعة بحسب رؤيتهم المعمقة للإمامة أنّ الحكومة تعدّ ذراعاً من أذرعها وشأناً من شؤونها فحسب، وأنّ أهم مقومات الإمامة هي حفظ الدين، وأنّ الإمام يمثّل المرجعية الدينية، مضافاً للقيادة الاجتماعية.

يقول الصدر: إنّ دور الإمام العظيم في الإسلام يفرض على الأمّة الاستمداد من معينه والتعرّف على الإسلام من خلال عطائه؛ ذلك لأنّ رسول اللّه ﷺ لم ينصّبه مرجعاً أعلى للمسلمين من بعده على الصعيد الاجتماعي فقط، بل نصّبه مرجعاً أعلى على الصعيد الاجتماعي والصعيد الفكري معاً، فهناك مرجعيّتان أسندتا إلهيّاً ونبويّاً إلى الإمام. إحداهما: المرجعيّة الاجتماعيّة للأمّة التي تجعل للإمام القيادة الفعليّة للمسلمين في مجالات حياتهم الاجتماعيّة. والأُخرى: المرجعيّة الفكريّة التشريعيّة للأمّة التي تجعل من الإمام المصدر الأعلى بعد كتاب اللّه وسنّة رسوله، لكلّ ما يشتمل عليه الإسلام، من أحكام وتشريعات وقيم ومفاهيم.[1]

وقد انعكس هذا الاختلاف في الرؤية للإمامة والحاجة لها على المنهج الفقهي والعقائدي بأسره، وبهذا الفارق أضحت أصلاً عند الشيعة، في حين لبثت فرعاً في العقيدة السنية.

---

١. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *ومضات*: ٥٠١ ـ ٥٠٢.

الحاجة للإمامة في عصر الغيبة

وقد تبرز إشكالية عند الشيعة تعرض لذكرها العلماء المتقدّمون كالمفيد والطوسي وغيرهما، مفادها: أنّ الإمام مع غيبته ـ كما هو واقع العقيدة الشيعية ـ تنتفي الحاجة له، ومع استمرار غيبته، حيث لا يتحقق له ظهور في شخصه، ولا يتولّى إقامة حدّ، ولا إنفاذ حكم، ولا دعوة إلى حق، ولا جهاد عدوّ، فأيُّ حاجة تبقى قائمة له في حفظ الشرع والملّة، وكان وجوده في العالم كعدمه؟ وقد أجابوا عن ذلك بعدة أجوبة، منها، أولاً: «أنّ غيبته لا تضرّ بصدق الحاجة إليه من حفظ الشرع والملة وانفراده بذلك، فإنّ تلك المهمة يتولاها من ينوب عنه في غيبته، كما كان يتولى نواب الأنبياء نشر دعواتهم، من دون مباشرتهم ذلك بأنفسهم، فإن وجد الإمام من نوابه من يحقق تلك المهمة على نحو صحيح، فهو في سعة من الاستتار والغيبة، ومتى وجدهم قد أطبقوا على تركه وضلّوا عن طريق الحق فيما كلّفوه من نقله، ظهر لتولّي ذلك بنفسه، ولو بانضمامه إليهم من حيث لا يعرفونه، ولم يسعه إهمال القيام به.[1]

وإذا تمّ هذا الجواب، فهذا يعني أنّ الفقهاء في عصر الغيبة هم نوابه، وهم من يقومون بهذا الدور الهام في حفظ الدين، وبيان أحكامه وإيجاد الحلول لجميع نشاطات وفعاليات الإنسان المختلفة، وتقع على عاتقهم مسؤولية كبيرة في ملء الفراغ التشريعي الناشئ من التغيّر الزماني والمكاني.

لكن هذا الجواب قد يتصادم مع اشتراط العصمة في الإمام فيما يتعلق في حفظ الدين، عندئذ لا مبرر لها عقلاً ما دام حفظ ذلك الدين يتمّ بالإيكال إلى غير المعصوم الذي يحقق تلك المهمة بلا عصمة، وينحصر دور الإمام المعصوم عندئذ في الإشراف والمراقبة.

---

١. المفيد، محمد بن النعمان، *الفصول العشرة في الغيبة*: ١٠٥ ـ ١٠٦.

وهناك جواب آخر يُبنى على رؤية عرفانية تستفاد من كلامٍ ذكره الطباطبائي، حاصله ـ مختصراً ـ أنّ الإمام يهدي هداية إيصالية إلى المطلوب، بمعنى أنّ له تصرّفاً في باطن وروح الإنسان، بحيث إنّ ذلك التصرّف التكويني يقوده للكمال المنشود والسعادة، فالمطلوب يقصد به الآثار الحسنة التي تترتب على الاهتداء بهدى الله، والتلبس بالعبودية كالحياة الطيبة المعجلة في الدنيا والحياة السعيدة الأبدية في الآخرة،[1] وفي ضوء هذا التفسير لدور الإمامة ترتفع إشكالية عدم الاحتياج للإمام في عصر الغيبة؛ فإن غياب الإمام لا يعني عدمه، بل استتاره، وهو مع الاستتار يحقق تلك الهداية، لكن ـ أيضاً ـ سوف يكون هذا خروجاً على دليل حفظ الدين الذي مرّ سابقاً.

وجواب ثالث، حاصله: إذا غاب الإمام؛ خوفاً على نفسه من القتل، فضاعت لذلك الحدود وأهملت الأحكام، ووقع في الأرض الفساد، فإنّما ذلك من قبيل إيجاد المانع لاستمرار لطف الله، وهو من فعل البشر لا من فعل الله تعالى، فحاجة الناس له لازالت قائمة مع غيبته؛ لكن يحول بينها وبينه ذلك المانع.[2]

في هذا الجواب ربّما يكون خلطٌ بين انتفاء الحاجة أساساً، وبين عدم فائدته مع استتاره، فالإشكال مبني على الثاني، أي عدم فائدة له في خصوص حفظ الدين لا انتفاء أصل الاحتياج، فالجواب تعميق للإشكال، فلو كان الدين يجب حفظه عقلاً لأوجد الله تعالى طريقاً لذلك حتى مع اختفائه واستتاره. نعم، ربما يقال: الغيبة تحققت بعدما توفّرت مقتضيات حفظ الدين، فقد ترك الأئمة ـ بلحاظ مجموع الفترة الزمنية التي عاشوها ـ مقداراً كبيراً من الأحكام، وهذا المقدار بمعية أحكام الكتاب كاف لتحقيق الشمولية لجميع فعاليات الإنسان المختلفة، وينحصر دور الإمام عندئذ في المراقبة والإشراف.

---

١. أُنظر: الطباطبائي، محمد حسين، *تفسير الميزان*: ٣٠٤/٢٠، ٣٤٦/٧.

٢. المفيد، محمد بن النعمان، *الفصول العشرة في الغيبة*: ١٠٧.

لكن يبقى هذا في حيز الادعاء والواقع لا يتقبل مثل هذه الدعوى مع وجود مساحات فارغة من الموضوعات الحياتية بحاجة إلى تشريع.

وأفضل جواب هو الأول، وأنّ العصمة تكون واجبة عندما يباشر هو بنفسه حفظ الدين في ظهور شخصه، وكذلك واجبة مع نوابه في حال خفائه؛ لأنّ الجواب قد افترض أنّه في حال تقصير نوابه ووكلائه سوف يظهر ولو من دون أن يعلموا بذلك، فالعصمة لها أثر على مستوى الرقابة والإشراف.

سادساً: ختم النبوة ومنطقة الفراغ

مقتضى ما ذكر في فلسفة ختم النبوة أن تكون مصادر التشريع ذا مادة حيوية خلاقة للتفاصيل، بحيث يقدر معها علماء الأمة والأخصائيون منهم على استنباط كلّ حكم يحتاج إليه المجتمع البشري في كلّ عصر من العصور، وأن ينظر إلى الكون والمجتمع بسعة وانطلاق، مع مرونة خاصة تماشي جميع الأزمنة والأجيال، وتساير الحضارات الإنسانية المتعاقبة، وقد أحرز التشريع الإسلامي ذلك.[1]

وهذا في الحقيقة تعبير عن ضرورة تواجد عناصر مرنة تنبع من ذات التشريع الإسلامي، تمنح المنظومة التشريعية صلاحية التطبيق وصلاحية الاستيعاب لكلّ المتغيرات، ومن هنا تبرز أهمية منطقة الفراغ و الولدئية التدبيرتة التي تعدّ أهم العناصر المرنة في التشريع، فلا يمكن نكران ظهور بعض الوقائع الاجتماعية والاقتصادية وغيرها تستدعي وضع أحكام جديدة ضمن إطار الأُصول والقواعد العامّة ومقاصد الشريعة، وتتولى مهمة ذلك أحكام منطقة الفراغ.

ومن يقصر أحكام منطقة الفراغ في دائرة صلاحيات الحاكم الإسلامي،

---

١. السبحاني، جعفر، *أضواء على عقائد الشيعة الإمامية*: ٥٥٦.

يرى أنّ هذا العنصر المرن من الأسباب الباعثة على بقاء الدين وكونه مادة حيوية صالحة لحل المشاكل والمعضلات الطارئة، التي من شأنها أن توجه المجتمع البشري إلى أرقى المستويات الحضارية، فقد فتحت لمثل هذا الحاكم الصلاحيات المؤدّية إلى حق التصرّف في كلّ ما يراه ذا مصلحة للأمة،[1] ومجال هذه الصلاحيات واسع، فالحكومة الإسلامية تستطيع في الظروف الجديدة والحاجات الجديدة وبالاستناد إلى المبادئ والأسس الإسلامية، أن تضع مجموعة من المقررات التي كانت في الماضي منتفية موضوعياً.[2]

١. المصدر السابق: ٥٦٢.

٢. المطهري، مرتضى، *ختم النبوة*: ٤٥.



الفصل الثالث

حقيقة منطقة الفراغ، دليلها، هوية أحكامها

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة منطقة الفراغ

المبحث الثاني: دليل منطقة الفراغ وفلسفتها

المبحث الثالث: هوية أحكام منطقة الفراغ

تمهيد

بعد أن انتهينا من المباحث التمهيدية السابقة، والتي كانت لها صلة وثيقة بمنطقة الفراغ، بل هي تساهم بلا شك في فهم هذه المنطقة، نخصص هذا الفصل لتوضيح حقيقة منطقة الفراغ ودليلها، وهوية أحكامها، وهل هي ذاتها الأحكام الواقعية، أم أنّها أحكام حكومية ولائية؟ ولا شك في أنّ مثل هذه الأبحاث تكشف بوضوح ماهية منطقة الفراغ وتزيل الغموض عنها.

المبحث الأول

حقيقة منطقة الفراغ

يقع البحث في حقيقة منطقة الفراغ في ثلاث نقاط: الأُولى: في تعريفها. والثانية: في جذور المسألة. والثالثة: في فلسفتها والحكمة منها.

أوّلاً: المقصود من منطقة الفراغ

التعبير بـ(حقيقة) منطقة الفراغ يؤشر إلى أنّ فهم تلك المنطقة لا يُؤَسَّس على فهم المعنى اللفظي لكلمة (منطقة) وكلمة: (فراغ) والنسبة بينهما، بقدر ما يعبّر عن الحقيقة التي تقف وراء هذا الاصطلاح، فهذا المصطلح هو من المصطلحات الحديثة، وقد لا يكون هذا المصطلح بذاته موفقاً في توظيفه للتعبير عن الماهية التي يعبّر عنها بنحو دقيق.

وربّما يعبّر عنها بمنطقة العفو، أو منطقة السكوت، أو منطقة الترخيص، أو منطقة ما لا نص فيه، وغير ذلك؛ لذلك لا ينبغي البحث فيها لغوياً ـ وإن كنا تعرضنا إلى ذلك في بحث اصطلاحات ومفردات الأطروحة ـ بل المهم فهم المقصود من واقع هذا الاصطلاح عند الفقهاء.

ألف) منطقة الفراغ في أقوال فقهاء الشيعة

يعرفها الصدر في كتابه *اقتصادنا*: هي مساحة لم تملأ من قبل الشريعة ابتداءً

بأحكام ثابتة.[١] وفي كتابه *الإسلام يقود الحياة* الذي كتبه في أواخر حياته: مساحة تشمل كلَ الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اتخاذ الموقف.[٢]

ويراها محمد صادق الصدر: المنطقة الموكولة شرعاً إلى الحاكم الشرعي ليطبق فيها المصالح العامّة.[٣]

ويعرفها الفياض: هي الرقعة الخالية من النصوص التشريعية في الكتاب والسنّة، وهي منطقة المباحات الأصلية، وهي عنصر ثالث في الإسلام، هو العنصر المتحرّك غير الثابت في الشريعة المقدّسة.[٤]

ويعرفها شمس الدين، بأنها: المساحة في الإسلام التي ترك الله تشريعاتها؛ ليتولى التشريع فيها ولي الأمر والفقهاء بما تقضي به حاجة الأمة في تطورها، وما يطرأ عليها من تبدلات وتغيرات.[٥]

ويعرفها الحائري ـ تبعاً لأستاذه الصدر ـ بأنّها: المساحة التي تملأ بأحكام متغيّرة حسب الظروف والحاجات، ولكنّه مشروط ومتأطّر بعناوين الأحكام الثابتة،[٦] أو هي التي تركتها مرونة الإسلام ليملأها وليّ الأمر.[٧]

ويقول السبحاني: بأنّها: مساحة من الموضوعات لم يكن للشارع فيها حكم بالإلزام فعلاً وتركاً.[٨]

هذه هي مجموعة من التعريفات لمنطقة الفراغ في الجانب الشيعي، وهي

---

١. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٣٨٢.

٢. الصدر، محمد باقر، *الإسلام يقود الحياة* (موسوعة الشهيد الصدر): ١٩/٥.

٣. الصدر، محمد صادق، *ما وراء الفقه*: ٧٢/٩.

٤. الفياض، إسحاق، *الأنموذج في منهج الحكومة الإسلامية*: ٣١.

٥. أنظر: شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*: ١٠٥.

٦. أنظر: الحائري، كاظم، *المرجعية والقيادة*: ١٣٢.

٧. أنظر:الحائري، كاظم، *أساس الحكومة الإسلامية*: ٢٤.

٨. أنظر:السبحاني، جعفر، *سلسلة المسائل الفقهية*: ٧٨/٢٤.

تكاد تكون متقاربة. نعم، جملة منها لم تقتصر على بيان حقيقة منطقة الفراغ فقط، بل حددت مجالها، كما في تعريف الفياض وتعريف الصدر الثاني، وبعض التعريفات حددت من يقوم بملئها لاحقاً، كما في تعريف محمد صادق الصدر وتعريف شمس الدين، كما أن جملة منها ناظرة إلى منطقة الفراغ الحكومية وبعضاً منها شامل للحكومية والتشريعية وسوف يتضح الفارق بينهما في البحوث اللاحقة.

ب) منطقة الفراغ في الفقه السني

أمّا في الجانب السني، فلا يختلف مفهومها؛ بيد أنّ اصطلاح منطقة الفراغ استعيض عنه بمنطقة العفو، وقد صرّح بذلك بعض معاصريهم، كالقرضاوي الذي أكّد أنّ منطقة العفو هي ذاتها منطقة الفراغ التي تركتها النصوص قصداً؛ لاجتهاد المجتهدين في الأمة؛ ليملؤوها بما هو أصلح لهم وأليق بزمانهم وحالهم؛ مراعين في ذلك المقاصد العامّة للشريعة، مهتدين بروحها ومحكمات نصوصها،[١] لكن لم يتميز عندهم الفراغ الحكومي والفراغ التشريعي كما سيتضح لاحقاً.

وقد قسّم الشاطبي سكوت الشارع إلى قسمين، فتارة يسكت عن الحكم؛ لأنّه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله، كالمستجدات التي حدثت بعد وفاة رسول الله ﷺ، فإنّها لم تكن موجودة أوّلاً، ثم سكت عنها مع وجودها، بل هي حدثت بعد ذلك، فلم تكن من نوازل زمانه ﷺ، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرّر في كلياتها وأُصولها المقرّرة شرعاً، وتارة يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكمٌ عند نزول النازلة زائدٌ على ما كان في

---

١. القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة في الشريعة*: ١١.

ذلك الزمان، فهذا النوع يكون السكوت فيه كالنص، على أن قصد الشارع يمتنع فيه الزيادة، أو النقصان.[١]

كما يمكن أن يفهم من خلال التتبع أنّ منطقة الفراغ قد تكون هي ذاتها ما يصطلح عليه عندهم بما لا نص فيه، وهو استعمال شائع في فقه أهل السنّة، وسبق أن تعرضنا له في الفصل الأول.

والجميع تعبير عن منطقة خالية من أوامر أو نواهٍ ملزمة، مسكوت عنها، لكن السكوت ليس نسياناً، بل الله تعالى أرادها هكذا، وقد تركها عمداً، وسوف يأتي الكلام في ذلك وسوف يتبين أنهم لم يفرّقوا بين منطقة الفراغ الحكومية والتشريعية.

وعلى أيّة حال، يتضح من مجموع ما تقدم أنّ جزءاً من حقيقة منطقة الفراغ، أو العفو يتمثّل في كونها مساحة من الموضوعات تركتها الشريعة، ولم تحدد لها حكماً معيناً؛ لحكمة معينة،[٢] وأوكلت مهمة تشريعاتها ـ على ما سوف يأتي ـ إلى الفقيه ليقوم بملأ تلك المساحة بأحكام وقوانين مناسبة؛ وفقاً للمصالح القائمة في حينها التي تفرضها الظروف الزمانية والمكانية.

وهذا في الحقيقة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما مرّ في مبحث الثابت والمتغيّر ومبحث الزمان والمكان، فهناك جانب مرتبط بالمتغيرات الحياتية المتطورة التي تكون خاضعة في تطورها لعنصري الزمان والمكان، لم يتعرّض الإسلام فيه بتشريع تفصيلي ثابت؛ لأنّ الثابت لا يفي بالمتغير حتماً. نعم، صاغ تشريعات ومبادئ عامّة، في ضوئها يتمكن الفقيه، أو ولي الأمر من ملء ذلك الجانب المتغّير.

---

١. الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، *الموافقات*: ٤٠٩/٢ ـ ٤١٠.

٢. يمكن أن تفسر الحكمة من ترك منطقة الفراغ وفقاً للعقيدة الشيعية التي تؤمن بأنّ عصر النص لم ينقطع إلا بغيبة المهدي المنتظر، وأنّ الناس هم سبب تلك الغيبة والمسؤولين عن عواقبها، فلولاهم لبقي النص مستمراً ولما احتاج الناس إلى الفقيه ليملأ منطقة الفراغ، بل لم تكن هناك حاجة لتلك المنطقة، فهي تمثّل حالة طارئة فرضها الواقع.

على أنّ تلك التعريفات لمنطقة الفراغ لا تعبر عن الحقيقة الكاملة إلّا في ضوء تحديد مجالاتها، فبيان حقيقة المنطقة مرتبط بالدائرة التي يقع الفراغ فيها، فهل هي دائرة المباحات، أو دائرة ما لا نص فيه، أو دائرة المعاملات، أو غير ذلك، وسوف نبحث ذلك في الفصل الرابع، كما يبقى ـ أيضاً ـ ثمّة حاجة لمعرفة شخص وهوية أحكام منطقة الفراغ، وهل هي من سنخ الأحكام الشرعية؟ وعلى فرض ذلك هل هي أحكام أولية، أم ثانوية، أم ولائية، أم أنّ أحكامها من مقولة أُخرى منفصلة؟ وفي ضوء ذلك سوف يتبين أن منطقة الفراغ تنقسم إلى ولائية وتشريعية. هذا ما سنبحثه ـ أيضاً ـ لاحقاً في المبحث الثالث من هذا الفصل تحت عنوان هوية أحكام منطقة الفراغ.

ولهذا سوف نؤجل تقييم تعاريف منطقة الفراغ بعد الانتهاء من بحث مجالات منطقة الفراغ وبعد تحديد هوية أحكامها، وهناك سوف نبيّن التعريف الصحيح منها، والفارق الدقيق بين هذه التعاريف.

ثانياً: جذور منطقة الفراغ تاريخيًا

بحث هذه المسألة وإن انصب الاهتمام بها حديثاً؛ لأسباب ومبررات موضوعية مرتبطة بالتطورات الزمانية والمكانية، خصوصاً على يد المفكر محمد باقر الصدر الذي تفرد بإدخالها تحت اصطلاح منطقة الفراغ، إلا أنّ جذورها ممتدة إلى زمن أسبق بكثير، من دون أن تعنون بعنوان منطقة الفراغ، وتلك الجذور مرتبطة بالنظام السياسي وفي مجال الحكم الحكومي التنظيمي.

على الصعيد الشيعي، فقد برزت جذور منطقة الفراغ بشكل واضح على يد المفكر والمجدد النائيني (ت ١٣٥٥هـ)، في كتابه المعروف *تنبيه الأمة وتنزيه الملة* ـ الذي يعتبر أول كتاب شيعي، في القرن الرابع عشر الهجري، ينادي فيه بتشكيل حكومة تنتهج أحكام الشريعة الإسلامية عملاً ـ حيث قام برصد مساحة ما يمكن أن تستوعبه تلك المنطقة من الأحكام ضمن

أطروحته التي قدّمها لنظام الحكم النيابي في إيران بعد الثورة المشروطة، وقد كان يرى أن من حق الفقيه أن يتولى ملء مناطق الفراغ التشريعي الناتج من عدم وجود النص في مسائل تخص تنظيم المجتمع وإدارة شؤونه وتدبير أُموره، يقول النائيني في سياق ذكره لبيان صلاحيات نواب المجلس النيابي: «من الوظائف التي يجب على نواب المجلس القيام بها هو النظر في عملية وضع القوانين، مع مراعاة تطابقها مع أحكام الشريعة، والقيام بتمييز المواد القانونية القابلة للنسخ وتغييرها»

ثم يقول: كلّ الوظائف المتعلّقة بتنظيم شؤون البلد، والمحافظة عليه، وتدبير أُمور الشعب وشؤونه؛ قد تكون أحكاماً أوليّة متكفّلة لأصل القوانين العملية الراجعة للوظائف النوعيّة، أو ثانويّة متضمّنة لعقوبات مترتّبة على مخالفة الأحكام الأولية، فهي لا تخرج عن هذين القسمين؛ لأنّها بالضرورة إمّا أن تكون أحكاماً نصّ عليها الشرع، فهي وظائف عمليّة ثابتة في الشرع، أو لم ينصّ عليها الشرع، فهي موكولة إلى نظر الوليّ؛ لعدم اندراجها تحت ضابط خاص... والقسم الثاني يكون تابعاً لمصالح الزمان ومقتضياته، ويختلف باختلاف الزمان والمكان، وهو موكول لنظر النائب الخاص للإمامعليه السلام، وكذا الفقهاء.[1]

وقد طوّر الفكرة تلميذه الطباطبائي، وشرح الخطوط العامّة لمنطقة الفراغ ـ في مقالات كثيرة ـ بوصفها تمثّل منطقة للأحكام المتغيّرة، ولم يصطلح عليها بمنطقة الفراغ، وقد مرّ تفصيل البحث ذلك في العناصر المرنة للتشريع:

يقول الطباطبائي: أحكام الإسلام ونظمه تنقسم هي الأُخرى إلى قسمين: ثابت ومتغيّر...أمّا القسم الثاني، فهي الأحكام القابلة للتغير بحسب اختلاف المصالح والأزمنة والأمكنة. وهذا النمط من الأحكام هو من آثار الولاية العامّة، وهي منوطة برأي نبي الإسلام وأولي الأمر المنصوبين من قبله، وتشخص في

---

١. النائيني، محمد حسين، *تنبيه الأمة وتنزيه الملة*: ١٣٣ ـ ١٣٤.

اطار الأحكام الدينية الثابتة وبحسب المصالح المتغيرة زمانياً ومكانياً.[١]

ثم برزت أحكام تلك المنطقة بشكل نظري وعملي واضح في الحكومة الإسلامية الإيرانية المعاصرة.

وهذا في الحقيقة مرتبط بأحد أقسام منطقة الفراغ، والتي سوف نصطلح عليها لاحقاً بمنطقة الفراغ الولائية المتعلقة بالنظام السياسي والحكومي، ولم أعثر على سابقة بحث تتعلق بمنطقة الفراغ التشريعي الكلي، على نحو يكون خارجاً عن أحكام الحاكم التي تنطلق من حفظ النظام.

أما في الجانب السني، فالمسألة لم تبحث بشكل منفصل على مستوى التنظير. نعم، المنهج الاجتهادي السني مارس طيلة قرون صياغة أحكام منطقة الفراغ من خلال المصالح المرسلة وغيرها، كالقياس ونحوه، الذي عالج فيه كلّ موضوع لم يجد فيه نصاً تشريعياً واضحاً.

وهذا في الحقيقة يشمل منطقة الفراغ الولائية، وكذلك التشريعية، بلا فرق بينهما عندهم، وسوف يتضح في البحوث اللاحقة ـ في بحث قواعد ملء منطقة الفراغ عند أهل السنة ـ أنّ علماءهم، وقد أشرنا لذلك قريباً، لم يفرّقوا بين أحكام الحاكم، والأحكام الكلية الفرعية، وأنّ منطقة الفراغ عندهم تمثّل «منطقة العفو» الشاملة لكلا القسمين، وهو اصطلاح برز وشاع مؤخَراً، أو «المنطقة المسكوت عنها» في الشريعة، أو «منطقة ما لا نص فيه»، والأخيران مصطلحان رائجان في الفقه السني، خصوصاً الثاني، فقد تعرضوا لذلك في أقدم كتبهم الأُصولية،[٢] ولعل الشاطبي من الأوائل الذين تعرضوا بشكل مفصل لحدود منطقة المسكوت عنها، كما مرّ في تعريف منطقة الفراغ.

---

١. الطباطبائي، محمد حسين، *مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي*: ١٠٦ ـ ١٠٧.

٢. أُنظر:على سبيل المثال: السرخسي (٤٨٣هـ): *أُصول السرخسي*: ٢٤١/١.



المبحث الثاني

دليل منطقة الفراغ والحكمة منها

البحث فيْ الاستدلال على منطقة الفراغ، تارة يكون في إقامة الدليل على وجود مثل منطقة الفراغ كأحد العناصر المرنة في التشريع، وتارة أُخرى يكون في مشروعية أحكام تلك المساحة، وأنّها أحكام ممضاة شرعاً ونافذة ويجب الالتزام بها، وهنا سوف نتعرض للأول ونترك الثاني للفصل الأخير من هذا الكتاب، حيث نبحث هناك عن الدليل على مشروعية تلك الأحكام، ضمن بحوث آليات وقواعد ملء منطقة الفراغ.

و قبل البدء بذكر الأدلة لابد في الإشارة والتنبيه هنا إلى أنّ قسماً في هذه الأدلة إنّما يتم في حدود منطقة الفراغ الولائية الخاصة بالحاكم الشرعي السياسي فقط و قسماً منها يكون شاملاً لما اصطلحنا عليه بمنطقة الفراغ التشريعي والتي لاترتبط بتنظيم المجتمع وتدبير شؤونه.

فنقول هنا: يمكن الاستدلال على وجود أصل منطقة فراغ في التشريع بأُمور:

أوّلاً: الاستدلال بالكتاب

يمكن الاستدلال، بالكتاب الكريم، بقوله تعالى: ﴿يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا

اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[١]

فإنّ إطاعة الله والرسول تمثّل ما في دائرة الكتاب والسنة من تكاليف منصوصة، أمّا طاعة أولي الأمر، فتكون في مساحة غير المنصوص من الأحكام.

يقول الطباطبائي: الذي يجب فيه طاعة أولي الأمر إنّما هو ما يأمرون به وينهون عنه فيما يرون صلاح الأمة فيه، من فعل، أو ترك مع حفظ حكم الله في الواقعة،[٢] وهذا يكشف أنّ هناك منطقة في رتبة سابقة يقوم بملئها أولو الأمر.

ويعتقد الفخر الرازي أنّ هذه الآية مشتملة على أكثر علم أُصول الفقه؛ وذلك لأنّ الفقهاء قالوا إن أُصول الشريعة أُربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الأُصول الأربعة، أمّا الكتاب والسنة، فقد وقعت الإشارة إليهما بقوله: ﴿أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ﴾. أمّا الإجماع، فقد أشار له بقوله: ﴿وَأُوْلِي الأمر مِنكُمْ﴾ وأمّا القياس وحجيته: فهو مدلول قوله تعالى: ﴿فإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللَّه وَالرَّسُولِ﴾ والمراد: فإنّ تنازعتم في شيء لم يكن حكمه مذكور في الكتاب والسنّة والإجماع، فردّوه إلى الكتاب والسنّة من الأحكام المنصوصة فيهما، المشابهة للوقائع التي لم يُذكر لها نصٌ بخصوصها، وهذا يتمّ من خلال القياس،[٣] وهذا يكشف أن هناك مساحة لم تكن أحكامها منصوصة في الكتاب والسنّة، تملأ بالقياس ونحوه، كما هو متعارف في المذهب السني.

ثانياً: الاستدلال بالسنّة

يمكن الاستدلال من السنّة النبوية: وهذا القسم من الاستدلال يتنوع بين فعل النبي المباشر، وبين روايات صدرت من المعصوم:

---

١. النساء: ٥٩.

٢. أُنظر:الطباطبائي، محمد حسين، *تفسير الميزان*: ٩٤/٢.

٣. أُنظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر، *تفسير الفخر الرازي* (التفسير الكبير): ١٠٦/١٠.

ألف) أفعال النبي الصادرة بوصفه حاكماً

أمّا فعل النبيﷺ، فيقال: إنّ النبيﷺ كان يمارس سلطة تشريعية، بوصفه حاكماً لنظام إسلامي، مضافاً إلى كونه نبياً يبلغ عن الوحي أحكاماً صادرة من الله تعالى.

فشخصية النبي لها حيثيتان، إحداهما: حيثية التشريع بما يوحيه إليه ربه من غير كتاب، وهو ما يبيّنه للناس من تفاصيل ما يشتمل على إجماله الكتاب وما يتعلق ويرتبط بها، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.[1]

وثانيهما: ما يراه من صواب الرأي، وهو الذي يرتبط بولايته الحكومة والقضاء، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾،[2] وهذا هو الرأي الذي كان يحكم به على ظواهر قوانين القضاء بين الناس، وهو الذي كانﷺ يحكم به في عزائم الأُمور، وكان الله سبحانه أمره في اتّخاذ الرأي بالمشاورة، فقال ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأمر فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾،[3و4] فليس من الصواب النظر إلى التصرفات النبوية على أنّها من نوع واحد.

وقد قسّم كثير من علماء أهل السنّة تصرفات النبيﷺ إلى أنواع مختلفة، وفي مقدمتهم القرافي (ت ٦٨٤هـ)، في كتابه *الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام*، فهو يعتقد أنّ تصرفات النبيﷺ تتنوع تارة بوصفه مبلغاً عن الوحي، وهو مقتضى رسالته، وفي هذا

---

١. النحل: ٤٤.

٢. النساء: ١٠٥.

٣. آل عمران: ١٥٩.

٤. أُنظر: الطباطبائي، محمد حسين، *تفسير الميزان*: ٣٨٨/٤.

المقام هو مبلغ وناقل عن الله تعالى، وتارة بوصفه قاضياً، وهو ما يحكم بهﷺ حين الفصل بين المتخاصمين؛ وفقاً لما ظهر له من البينات والحجج في قضية من القضايا المتنازع فيها، فهي بذلك أحكام منشأة من قبله؛ ولذلك قال: «إنّما أنا بشر، وأنتم تختصمون، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، وإنّما أقضي على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له من حق أخيه بشيء، فلا يأخذنه، فإنّما اقطع له قطعة من النار»،[1] وثالثة بوصفه حاكماً وإماماً للمسلمين ورئيساً للدولة، يدير شؤونها، بما يحقق المصالح، ويدرأ المفاسد، ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية؛ لتحقيق غايات الشريعة.[2]

مثلاً: ورد أنّ النبيﷺ قد منع كراء الأرض فترة معيّنة من الزمن، في حين أنّ حكمها بالعنوان الأوّلي هو الجواز، إلا أنّهﷺ قد استعمل صلاحياته بوصفه ولي الأمر، فمنع من كراء الأرض؛ حفاظاً على التوازن الاجتماعي آنذاك، فقال: «من كانت له أرض، فليزرعها، أو ليزرعها أخاه، ولا يكاريها بالثلث ولا بالربع ولا طعام مسمّى».[3و4]

من هنا يقال: إنّ تصرفات النبي بوصفه حاكماً تدل على أنّ ثمّة مساحة من الموضوعات تفرزها قضايا المجتمع والدولة، وليست أحكامها منصوصة في الكتاب ولا السنة التبليغية، بل يقوم بملئها النبيﷺ بوصفه رئيساً للدولة؛ مراعياً فيها المصالح العامّة في وقتها ومبادئ الشريعة العليا، وهي أحكام مؤقتة مرتبطة بعناصر زمانية ومكانية خاصة. ولهذا يقول القرضاوي: إنّ من أسوأ

---

١. الحر العاملي، محمد بن الحسن، *وسائل الشيعة*: ٢٣٣/٢٧، وانظر: البخاري، *صحيح البخاري*: ١٦٢/٣.

٢. أُنظر:القرافي، أحمد بن إدريس المالكي، *الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام*: ٩٩ ـ ١٠٨.

٣. الحديث مروي من طرق أهل السنة، أُنظر: النسائي، *سنن النسائي*: ٣٧/٧.

٤. الحائري، كاظم، *المرجعية والقيادة*: ١٣٧.

الآفات في فهم السنّة خلط أقسام تصرفات النبيﷺ بعضها ببعض، فإنّه من الضروري التمييز بين ما كان تشريعاً عاماً، وبين ما كان تشريعاً خاصّاً مؤقتاً، وما ليس بتشريع أصلاً، أي أنّه ضرورة التمييز بين ما جاء منها على سبيل تبليغ الرسالة وما لم يجئ كذلك.[١]

ب) الروايات

ثمّة روايات ـ لا تنقل لنا فعل النبي ـ يمكن ـ أيضاً ـ الاستدلال بها على وجود منطقة فراغ تشريعي، وهي على نحوين: بعضها يفيد وجوب السكوت عما سكت الله عنه، وبعض آخر يفيد أنّ ثمّة أحداثاً ستقع مستقبلاً ينبغي أن يرجع فيها إلى الفقيه.

١. الروايات الآمرة بالسكوت عما سكت الله عنه

ورد ما يفيد أنّ الله تعالى سكت عن أشياء، فلا ينبغي السؤال عنها، وهي كثيرة، وفيها ما هو الصحيح، أو الحسن:

منها: ما نقله الصدوق، عن النبيﷺ أنّه قال: إنّ الله تبارك وتعالى حدّ حدوداً، فلا تعتدوها، وفرض فرائض، فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء، لم يسكت عنها نسياناً لها، فلا تكلّفوها.[٢]

وفي رواية تماثلها، ينقلها الطبراني: إنّ الله عزّ وجلّ فرض فرائض، فلا تضيّعوها، وحرّم حرمات، فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً، فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء، من غير نسيان، فلا تبحثوا عنها.[٣]

---

١. أنظر: القرضاوي، يوسف، *كيف نتعامل مع السنة النبوية*: ٣٣ ـ ٣٤.

٢. الصدوق، محمد بن علي، *من لا يحضره الفقيه*: ٧٥/٤؛ *نهج البلاغة*: ٢٤/٤؛ الشيخ المفيد، *الأمالي*: ١٥٨ ـ ١٥٩؛ الصدوق، محمد بن علي، *من لا يحضره الفقيه*: ٧٥/٤.

٣. الطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الأوسط*: ٣٨١/٨.

ومنها: الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه، فهو ممّا عفى عنه.[١]

ومنها: ما رواه الحاكم النيسابوري عن أبي الدرداء، رفع الحديث، قال: ما أحلّ الله في كتابه، فهو حلال، وما حرّم، فهو حرام، وما سكت عنه، فهو عافية، فاقبلوا من الله العافية، فإنّ الله لم يكن نسياً، ثم تلا هذه الآية: وما كان ربّك نسياً.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.[٢]

ومنها: ما رواه الحاكم النيسابوري ـ أيضاً ـ عن ابن عباس أنّه قال: أنزل كتابه وأحلّ حلاله وحرّم حرامه، فما أحلّ فهو حلال، وما حرّم، فهو حرام، وما سكت عنه، فهو عفو، وتلا هذه الآية: قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم...الآية.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.[٣]

ومنها: ما ورد بلفظ الإبهام: أنّ علياًعليه السلام كان يقول: أبهموا ما أبهم الله.[٤]

ووجه الدلالة في مجموع تلك الروايات: أنّ السكوت المأمور به في دائرة ما يمكن أن يكون له حكم، يستلزم: إمّا عدم التبليغ، أو عدم التشريع أصلاً، والأول: يعني أنّه لم يكن ثمة مقتضٍ لتلك الأحكام، فلم يكن موضوعها متحققاً آنذاك، لذلك طلب الشارع أن يسكت عنها. فهنا يقال: هذا يدل على أنّ الشارع ترك مجموعة من الأحكام، ولم يبين حكمها لحين مجيء وقتها في زمان لاحق، وهذا هو معنى منطقة الفراغ.

والثاني: يعني أنّه كان هناك مقتض لها لكن الله تعالى لم يشرعها وقت زمان نزول القرآن، ولعله رفقاً بالناس مثلاً، وهذا الافتراض يضر بالاستدلال

---

١. الترمذي، *سنن الترمذي*: ١٣٤/٣. ابن ماجه، *سنن ابن ماجة*: ١١١٧/٢.

٢. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، *المستدرك*: ٣٧٥/٢.

٣. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، *المستدرك*: ١١٥/٤.

٤. أُنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، *الاستبصار*: ١٥٦/٣.

على ترك منطقة خالية من الأحكام. ولكن السكوت مطلق يعمّ كلا الأمرين، ولا قرينة تعيّن أحدهما، فربّما كانت هناك أحكام تركت لعدم المقتضي، وأحكام تركت مع وجود المقتضي لها رحمة بالناس، فيتمّ الاستدلال.

أو قد يقال: بأنّ السكوت ظاهر في الأول حتماً؛ لأنّ الأحكام إذا توفرّت مقتضياتها وتحققت ملاكاتها الملزمة، فليس من الحكمة الإلهية عدم تشريعها؛ ولهذا قال الشاطبي ـ كما مرّ ـ إنّ السكوت تارة يكون لعدم المقتضي، ولا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله، كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله، ﷺ فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها، وإجرائها على ما تقرّر في كلياتها، وتارة يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكمٌ عند نزول النازلة زائدٌ على ما كان في ذلك الزمان، فلا سبيل إلى مخالفته.[١]

وعلى هذا، فإنّ السكوت عن بيان الأحكام في وقت الوحي عندما يكون لعدم المقتضي، فهو يستلزم عند تحقق المقتضي في الزمان اللاحق أن يقوم الفقهاء بوظيفتهم بإيجاد حكم لها في ضمن إطار الأحكام العامّة للشريعة.

وهذا الاستدلال ـ كما ترى ـ متوقف على تمامية استظهار المعنى الأول للسكوت، وأنّه يكشف عن عدم التبليغ لا عدم التشريع.

كما قد يقال: إنّ التعبير بالعفو في بعضها يفيد أنّ المراد بالأشياء، هي الخصوصيات الراجعة إلى القيود والشرائط العائدة إلى متعلقات الأحكام، بمعنى أنّ ثمّة أحكاماً ثابتة معلومة لو سئل عن قيودها وشرائطها والتدقيق فيها لأوجبها الله تعالى؛ ممّا يوجب التضييق، لذلك ينبغي السكوت عنها، أو أنّ الله تعالى قد سكت عنها لئلا يلزم الحرج، وأنّ ذلك ليس نسياناً، بل تخفيفاً من الله سبحانه لعباده ورحمة وتسهيلاً،[٢] فلا تدل على المطلوب.

---

١. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات*: ٤٠٩/٢.

٢. أُنظر: الطباطبائي في تفسيره آية: ﴿يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾. *تفسير الميزان*: ١٥٣/٦.

وقد اعتمد بعض علماء السنة المعاصرين ـ كالقرضاوي ـ دليل السكوت على القول بوجود منطقة الفراغ، أو العفو.[١]

٢. حديث أمّا الحوادث الواقعة

ويمكن الاستدلال بحديث: وأمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة اللّه عليهم.[٢]

وهذا الحديث يعبّر عنه بالتوقيع في الفقه الشيعي، وهو ممّا اشتهر الاستدلال فيه على مبدأ ولاية الفقيه، والاستدلال به يختص بالمذهب الشيعي.

وقد روى الشيخ الطوسي الحديث في كتابه *الغيبة*، قال: أخبرني جماعة، عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري رحمه الله أن يوصل لي كتاباً قد سئلت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الدار ﷺ... الحديث.[٣]

والسند إلى إسحاق بن يعقوب معتبر جداً، فالجماعة المذكورة في *كتاب الغيبة*، أحدهم الشيخ المفيد، على ما صرّح به الشيخ الطوسي في *فهرست رجاله*، وذلك في ترجمته جعفر بن محمّد بن قولويه، قال: أخبرنا برواياته وفهرست كتبه جماعة من أصحابنا، منهم: الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد، والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون وغيرهم، عن جعفر بن محمد بن قولويه القمي.[٤]

---

١. أُنظر: القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة في الشريعة*: ١١ ـ ١٢.

٢. الصدوق، محمد بن علي، *كمال الدين وتمام النعمة*: ٤٨٤.

٣. الطوسي، محمد بن الحسن، *الغيبة*: ٢٩١.

٤. الطوسي، محمد بن الحسن، *الفهرست*: ٩٢.

والشيخ المفيد وثاقته جلية وواضحة، وجعفر بن محمد بن قولويه ثقة، بل من أجلاء الثقات[١] والكليني ممّا لا شبهة في وثاقته وجلالته.

والمشكلة السندية تتمثّل في إسحاق بن يعقوب المجهول الحال، فلم يوثق في كتب الرجال، كما أنّ الكليني نفسه لم يرو هذه الرواية في كتابه *الكافي*؛ ممّا يشعر بوهنها.

فالرواية قاصرة السند، بيد أنّ ثمّة محاولات لتصحيحها، منها: إنّه يكفي في توثيق إسحاق بن يعقوب أنّ مثل الكليني قد روى أنّ توقيعاً ورد إليه من الإمام المهدي عليه السلام، فهذا كاشف عن وثاقته، ومن المستبعد جداً أن يخفى على مثل الكليني ـ الذي عاش زمن الغيبة الصغرى ـ ادعاء توقيع في زمانه، كذباً على صاحب الزمان، خصوصاً مع ملاحظة أنّ التوقيع من الإمام لم يكن ليخرج عادة إلا إلى خاصّة أصحابه، وقد كان الكليني قادراً على تشخيص الخواص من غيرهم.

ومنها: إنّه قد روى عنه كبار المحدثين مثل سعد بن عبد الله الأشعري القمي الثقة الجليل،[٢] وقد قال النجاشي في ترجمة سعد: شيخ هذه الطائفة وفقيهها ووجهها.[٣]

أمّا عدم نقل الكليني للرواية في كتاب *الكافي* مع أهمية التوقيع، فقد يقال: إنّ ذلك لا يضر بوثاقته؛ لاحتمال أنّ الكليني تجنب ذكر الرواية؛ حرصاً وحفاظاً منه على حياة إسحاق بن يعقوب في ذلك الوقت، أو يقال: إنّ عدم ذكره الرواية؛ لأنّه قد علم بها بعد تأليف كتابه *الكافي*.[٤]

وإذا تمّ أحد تلك الوجوه في التصحيح، ستكون الرواية معتبرة السند،

---

١. النجاشي، أحمد بن علي، *رجال النجاشي*: ١٢٤.

٢. اُنظر: الصدوق، محمد بن علي، *كمال الدين وتمام النعمة*: ٤٨٦.

٣. النجاشي، *رجال النجاشي*: ١٧٧.

٤. اُنظر: الحائري، سيد كاظم: *ولاية الأمر*: ١٢٢.

هذا من جهة السند، أمّا وجه الاستدلال به هنا، فيقال:

إنّ المعصوم قد أمر في المسائل المستجدة والنوازل التي يحتاج فيها عادة الرجوع إلى الإمام نفسه؛ لتبيين حكمها، قد أمر بالرجوع فيها إلى الرواة - والمقصود بالرواة هم الفقهاء - وهذا كاشف عن أنّ هناك مساحة خالية تفرضها المتغيّرات الزمانية والمكانية، وينبغي إشباع تلك المساحة بأحكام مناسبة.

والتعبير بالحوادث الواقعة، هو تعبير وعنوان شامل لكلّ المستجدات والمستحدثات والنوازل التي قد لا يفهم غالباً حكمها؛ لغياب النص الصريح عليها بالخصوص. ولا شك في أنّ الفقيه هو من يمتلك المؤهلات لبيان حكم هذه المتغيّرات، التي يشترط في أحكامها التقيد بإطار الأحكام الثابتة، أمّا غير الفقيه، فليس مؤهلاً لذلك؛ فقد يتورط بمخالفة تلك الأحكام الثابتة التي تستنبط منها الأحكام للوقائع المستحدثة.[1]

وقد يقال: إنّ الرجوع إلى الرواة، بما هم رواة، إنّما يعني أخذ الروايات عنهم، أو أخذ الفتاوى، باعتبار أنّ الفتاوى مستنتجة من الروايات، فهي تؤخذ عن الرواة بما هم رواة، أمّا الأحكام في دائرة منطقة الفراغ، فهي ليست كذلك، بل هي من إيجاد الفقيه نفسه أو ولي الأمر، من دون أن تكون مستنبطة من الروايات. فالحديث لا يدل على أكثر من أن أحكام المسائل المستحدثة مبثوثة ومتفرقة في الروايات المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام، وهي حجة على الناس، فلا يدل الحديث عندئذ على وجود مساحة من الأحكام يقوم بملئها الفقيه مستقبلاً.

لكن يجاب: بقرينة: «حجتي عليكم» فإنّ هذا التعبير من الإمام عليه السلام: لا يتناسب مع حصر المقصود من الحديث، في أنّ أحكام الفقهاء المستنبطة من الروايات هي حجّة على العباد، فإنّ هذا لا يحتاج من الإمام عليه السلام أن يعبّر بأنّهم حجتي عليكم، بل المناسب التعبير بأنّهم حجة الله تعالى عليكم؛ لأنّ الفقهاء

---

١. الحائري، كاظم، *ولاية الأمر في عصر الغيبة*: ١٢٩.

طريق بين أحكام الله والمكلفين، بل الظاهر من قوله عليه السلام حجتي عليكم: أنّهم أي الفقهاء ـ بالإضافة إلى أنّهم حجة الله تعالى على العباد في الأحكام المستنبطة من الروايات ـ هم بمثابة الوكلاء عنه عليه السلام في خصوص الحوادث والمستجدات، فكما كان الإمام يجد حلولاً للمستحدثات بأحكام مناسبة، فهم كذلك. فهذا يدل على أنّ ثمّة رقعة خالية من الأحكام يملؤها الفقهاء في ضوء تخصصهم الروائي.[1]

فهناك إذن دائرة يكون للتخصص الروائي دخل فيها وفي معرفة أحكامها، وهي دائرة منطقة الفراغ، وهذا كاف في صدق عنوان حجّة الإمام،[2] وهذا القسم هو الذي أرجع التوقيعُ الأمّةَ فيه إلى الرواة بما هم رواة،[3] وسوف نبحث في الفصل اللاحق أكثر في ضوابط ملء منطقة الفراغ ومواصفات الذي يملؤها.

ثالثاً: الاستدلال بأنّ خاتمية الشريعة تقتضي منطقة الفراغ

يمكن الاستدلال ـ أيضاً ـ على وجود منطقة الفراغ: بأنّ مقتضى كون الشريعة خاتمة أن تكون خالدة إلى قيام يوم الدين، وهذا الخلود يقتضي أن تكون هذه الشريعة غير مقتصرة على زمان دون آخر، المستلزم لصلاحيتها لكلّ زمان، المستلزم لأن تتوفر فيها عناصر ذاتية تحقق تلك الصلاحية، ولا يوجد عنصر يؤمن تلك المرونة بمثل منطقة الفراغ، فهي منطقة واسعة جداً يمكن بأحكامها تغطية أكثر نشاطات وفعاليات الإنسان المعاصرة.

وهذا في الواقع بمثابة دليل لمي، ننطلق فيه من تفسير العلة إلى معرفة المعلول، فالخاتمية بمثابة العلة وبتفسيرها ـ الذي مرّ سابقاً ـ نستكشف ضرورة وجود منطقة الفراغ.

---

١. الحائري، كاظم، *ولاية الأمر في عصر الغيبة*: ١٢٥.

٢. الحائري، كاظم، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٣١.

٣. المصدر نفسه: ١٣٢.

وقد ذكر الفياض دليلاً مقارباً لما ذكرنا، لكنه اختص بالفراغ الحكومي، ونتيجة دليله ضرورة أن تترك الشريعة منطقة فراغ للحاكم، وذلك لعوامل خمسة، أنقلها باختصار:

العامل الأول: إنّ الشريعة الإسلامية شريعة خالدة أبدية متكاملة تحلّ مشاكل الإنسان في كلّ عصر وقرن طول التاريخ وإلى الأبد مهما تطور.

العامل الثاني: إنّ الحكومة الإسلامية التي شكلها النبي، ﷺ كانت بدائية وغير معقدة، ومن الواضح أنّها لا تغني في الوقت الحاضر؛ الذي تطورت فيه الحكومة وتوسعت بكل مكوناتها وأجهزتها وأنظمتها.

العامل الثالث: إنّه من غير الممكن وضع نظام ثابت، طول التاريخ وفي كلّ عصر وإلى الأبد؛ ضرورة أنّ نظام الحكومة يتغيّر ويتطور بتغيّر الزمان.

الرابع: إنّ ولي الأمر مسؤول ومكلف من قبل الله تعالى بتشكيل حكومة، على أساس مبدأ حاكمية الدين، إذا كانت الظروف مناسبة والموانع مفقودة.

العامل الخامس: إنّه لا يسمح لولي الأمر أن يتصرف في الأحكام الشرعية الإلزامية المجعولة في الشريعة، كالمنع عن فعل الواجب والأمر بفعل الحرام مثلاً، وهكذا.

وهذه العوامل جميعاً تتطلب من الشارع ترك منطقة فراغ في الشريعة المقدسة.[1]

وقد يقال ـ كاعتراض على هذا الاستدلال ـ بعدم وجود مثل هذه المنطقة في التشريع ولو مع افتراض الخاتمية؛ وذلك لوجود عناصر ذاتية أُخرى متسالم عليها، من قبيل: القواعد العامّة وغيرها من العناصر المرنة التي مرّ ذكرها في الفصل الثاني، وتلك العناصر تفي بما تستلزمه الخاتمية، كما أنّ القول بمنطقة فراغ يواجه إشكالات عديدة، أبرزها الإذعان بنقصان الشريعة.

لكن في الحقيقة هذا الإشكال لا يكون تامّاً؛ لأنّه إن كان القول بوجود

---

١. أُنظر: إسحاق الفياض، *الأنموذج في منهج الحكومة الإسلامية*: ٣١ ـ ٣٤.

عناصر مرنة غير منطقة الفراغ يؤمّن للشريعة صلاحياتها لكلّ عصر ومكان، عبر آليات الاتكاء على القواعد والمبادئ العامّة في الشريعة، بحيث يستطيع الفقيه أن يستنبط أحكاماً تسد حاجات المجتمع المعاصر بألوانها المختلفة في ضوء تلك القواعد والمبادئ، فهذا في الحقيقة تعبير آخر عن منطقة الفراغ؛ فإنّ القواعد العامّة تلك هي ذاتها المبادئ والمؤشرات، أو مقاصد الشريعة وأهدافها التي يستطيع الفقيه أن يستخرج منها أحكاماً جديدة على القول بمنطقة الفراغ.

ولا شك أنّه لا يُقصد بالقواعد العامّة القواعد الفقهية، من قبيل: قاعدة الطهارة والبراءة والاستصحاب، فهي حتماً لا تفي ـ حتى لو اجتمعت مع بقية العناصر المرنة التي مرّ ذكرها في الفصل الأول ـ ولا تكفل تحقق الصلاحية لكلّ عصر ومكان، فلا يحقق ذلك شمولية التشريع.

أمّا القول بأن منطقة الفراغ تواجه اعتراضات عديدة، فإنّ تلك الإشكالات ليست واقعية كما سيتضح لاحقاً، وسوف نبيّن ضعفها جميعاً، ونثبت أنّ منطقة الفراغ تمثّل تكاملاً للتشريع لا نقصاً فيه.

إلى هنا تبيّن أنّه يمكن الاستدلال إجمالاً على أنّ الشارع قد ترك منطقة فراغ، وإن كانت بعض الأدلة قد يمكن مناقشتها؛ لكن يبقى الدليل الأهم عليها هو الدليل العقلي، وأنّ وجود هذه المنطقة هو مقتضى الخاتمية، ووجود هذه المنطقة يساهم في تعزيز المنظومة التشريعية، ويعبر عن شمولية التشريع لكلّ فعاليات الإنسان في كلّ الأزمنة والعصور.

رابعاً: الحكمة من وجود منطقة الفراغ

كما ذكرنا في بحوث الفصل الثاني: أنّ منطقة الفراغ من العناصر المرنة الأهم في دائرة التشريع الإسلامي، فهي تغطّي مساحة كبيرة من الأحكام التي تنسجم مع الجانب المتغيّر في حياة الإنسان، وفي ضوء فهم أبعاد الحياة الإنسانية، وأنّ هناك

جوانب متغيّرة خاضعة في تغييرها للزمان والمكان، فكان من الضروري أن تلبي الشريعة هذا الجانب المتحرك، من خلال مجموعة من التشريعات المتحركة؛ فإنّ الهدف والحكمة من منظومة التشريع أجمع هو كمال الإنسان، من خلال تربيته بما يضمن ويحقق استقامته، التي تشكل تلك الاستقامة جزءاً من ذلك التكامل، ومن غير الممكن عندئذ أن تغفل الشريعة الجانب المتغيّر في حياته، كما من غير الممكن أن تشرّع له تشريعات ثابتة فقط لإشباع جانب متغيّر، فهو خلاف الحكمة، وبهذه المنطقة يتحقق الشمول والاستيعاب للنظام التشريعي الإسلامي، وبهذه المنطقة ـ أيضاً ـ يقدم الإسلام الصورة الصالحة لمواكبة جميع العصور، وعندئذ كان لا بدّ للصورة التشريعية ـ كما يرى الصدْر ـ من منطقة فراغ يمكن ملؤها حسب الظروف؛ لتعكس العنصر المتحرك وتواكب تطوّر العلاقات بين الإنسان والطبيعة، وتدرأ الأخطار التي قد تنجم عن هذا التطوّر المتنامي على مرّ الزمن،[1] فالإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة بوصفها علاجاً مؤقتاً، وإنّما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور، فكان لابدّ لإعطاء تلك الصورة هذا العموم والاستيعاب، بحيث ينعكس تطوّر العصور فيها، ضمن عنصر متحرك يمد الصورة بالقدرة على التكيّف وفقاً لظروف مختلفة،[2] فكانت ضرورة هذه المنطقة، ولكي تكون أحكامها ـ كما يرى القرضاوي ـ أصلح للإنسان وأليق بزمانه وحاله.[3]

هذا ما يتعلق بدليل منطقة الفراغ وفلسفتها، بعد هذا ننتقل إلى بحث مهم، هو بحث هوية أحكام منطقة الفراغ.

---

١. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٦٨٩.

٢. المصدر نفسه: ٦٨٦.

٣. القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة في الشريعة*.

المبحث الثالث

هوية أحكام منطقة الفراغ

تحديد هوية أحكام منطقة الفراغ المقصود منه هو معرفة طبيعة هذه الأحكام، وهل هي نوع مختلف عن الأحكام المتعارفة: الأولية والثانوية والولائية؟

ولهذا ينبغي أن يبحث عن ماهية الأحكام الشرعية بشكل عام؛ ليتضح ماهية أحكام منطقة الفراغ، لكن هذا الكشف عن هويتها مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحقيقة مجال أحكام منطقة الفراغ، فهناك عنصران رئيسان يحددان هوية تلك الأحكام، الأول: تحديد طبيعة هذه الأحكام ضمن المنظومة العامّة المتعارفة. والثاني: تحديد مجال أحكام منطقة الفراغ؛ ولهذا بعد أن نكمل البحث الأول، نتجه لنبحث بحثاً مستقلاً مجالات منطقة الفراغ، وأيّ مجال يمكن أن تقع ضمنه تلك الأحكام؛ ولكونه بحثاً موسّعاً ارتأينا أن نخصص له فصلاً مستقلاً في نهاية هذا المبحث.

أولا: تعريف الحكم

ذُكر للحكم تعريفات مختلفة، أشهرها: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.[1]

---

١. أُنظر: الآمدي، *الإحكام*: ١ / ٩٥. والاقتضاء: هو الطلب الذي يشمل الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة. وأمّا التخيير، فيعني الإباحة، والوضع: الحكم الوضعي، أي الحكم على الشيء بكونه سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً. أُنظر: المقداد السيوري، *نضد القواعد الفقهية*: ٩.

وقد أُورد على هذا التعريف إشكالات متعددة، أبرزها: أنّ مفردة خطاب لا تشمل الحكم في مرحلة الجعل، وإنّما تختص بمراحله المتأخّرة من التبليغ والوصول والفعلية؛ لوضوح أنّها هي التي تحتاج إلى الخطاب؛ لأداء جعل الشارع واعتباره،[١] فالخطاب كاشف عن الحكم، والحكم هو مدلول الخطاب، كما أنّ الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلق بذواتهم، أو بأشياء أُخرى ترتبط بهم، ولهذا فقد عُرّف بأنّه التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، والخطابات الشرعية في الكتاب والسنّة مبرزة للحكم و كاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه.[٢]

ثانياً: أنواع الأحكام

قد قسّم العلماء الحكم إلى تقسيمات متعددة تبعاً للزوايا المنظورة في تلك التقسيمات، وأحد هذه التقسيمات، أنّ الأحكام تنقسم إلى قسمين: أ) الأحكام الواقعية. ب) الأحكام الحكومية.

ألف) الأحكام الواقعية

المقصود بالأحكام الواقعية: الأحكام الثابتة للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، كوجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أيّ شيء آخر.[٣]

أو بتعبير أوضح: هي الأحكام التي شرّعها الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم، أو على لسان نبيّه العظيم، وجاء فيها الأثر القائل: حلال محمد حلال

---

١. الحكيم، محمد تقي، *الأُصول العامّة للفقه المقارن*: ٥٦.

٢. الصدر، محمد باقر، *دروس في علم الأُصول*: ٥٢/١.

٣. المظفر، محمد رضا، *أُصول الفقه*: ٥٠/١.

إلى يوم القيامة وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة.[1]

وبتعبير أكثر وضوحاً: هي الأحكام التي جعلها الله تعالى ابتداءً لعناوين الأشياء، فحينما شرّع منظومة الأحكام لاحظ عنوان الصلاة، فشرّع لها حكماً وهو الوجوب، أو لاحظ عنوان الماء، فشرّع له حكم الإباحة، وهكذا، سواء علمنا بهذه الأحكام، أم لم نعلم، فهي أحكام واقعية.

وهذه الأحكام الواقعية تنقسم إلى قسمين: أوّلاً: الأحكام الواقعية الأولية. ثانياً: الأحكام الواقعية الثانوية.

أمّا الأحكام الواقعية الأولية: فهي الأحكام المجعولة للشيء أوّلاً، أي بلا لحاظ ما يطرأ على المكلف من حالات اضطرار، أو حرج ونحوه، مثل وجوب الصلاة والصوم، وإباحة شرب الماء وإباحة النوم في النهار، وحلّية بيع الطعام، وحرمة شرب الخمر.

وأمّا الأحكام الواقعية الثانوية: فهي الأحكام التي جعلت بلحاظ ما يطرأ على المكلف من عناوين وأوصاف خاصّة، فيتغير بذلك الحكم الواقعي الأولي إلى حكم واقعي ثانوي؛ فالصوم إذا كان مضرّاً بالمكلف يتغيّر حكمه إلى عدم الوجوب، وشرب الماء إذا كان لإنقاذ الحياة يكون واجباً.

ب) الأحكام الولائية أو الحكومية

أمّا الأحكام الولائية أو الحكومية: فهي أحكام تُجعل وتُنشأ من قبل الفقيه، أو وليّ الأمر، أو الحاكم الشرعي بلحاظ تشخيصهم مصلحة، أو مفسدة اجتماعية.

ولما كانت هذه الأحكام غير واضحة المعالم، فمن المناسب عقد بحث مفصل لها من دون إسهاب، بهدف توضيح ملامحها العامّة، من خلال

---

١. الجواهري، حسن، *بحوث في الفقه المعاصر*: ٢٧/١.

استعراض مجمل عن تعريفها وفرقها عن الأحكام الأولية والثانوية ونحو ذلك، وهذا سوف يساهم جزئياً في تشخيص حقيقة أحكام منطقة الفراغ ويكشف عن ماهيتها، وهل هي أحكام واقعية (أولية أو ثانوية)، أم هي لا تعدو الولائية أم من طبيعة أُخرى؟

فإذاً ثمّة ضرورة بحثية للحكم الحكومي تفرضها قوة ارتباط ذلك بمسألة منطقة الفراغ، وبتشخيص هوية الحكم الحكومي تتحدد بعض معالم هوية أحكامها.

فنقول: لم يحظ مصطلح الحكم الولائي، أو الحكومي في الفقه الشيعي بكثير من الاهتمام، ولم يشهد تداولاً كبيراً في الساحات العلمية إلّا نادراً، فلم تخصص له بحوث مستقلة تحدد أطره العامّة وتبيّن حقيقته وشروطه وقيوده، بل ظل المعنى غائماً إلى حدّ كبير، ويُعزى هذا إلى عدم تشكيل حكومة إسلامية على طول المسار التاريخي للشيعة منذ وفاة النبيﷺ إلى قبل قيام الثورة الإسلامية في إيران.

وبعد تشكيل الحكومة الإسلامية الإيرانية برزت حاجة شديدة تولّدت في ظل المرحلة المعاصرة لبلورة معنى واضح للحكم الحكومي، فصار مورد اهتمام الباحثين وأضحى متداولاً في البحوث العلمية؛ وشاع استعماله كثيراً، بيد أنّه مع ذلك لم يعط تعريفاً دقيقاً، بل ظل يكتنفه الغموض في كثير من جوانبه، وما انفك خافياً على كثيرٍ؛ ولهذا نسلط الضوء على هذا الاصطلاح بغية توضيح معناه الدقيق قدر المستطاع، وذلك من خلال رصد حقيقته في كلمات العلماء والفقهاء، بتتبع كلماتهم في أبواب عديدة ومتفرقة من الفقه، مثل: باب الخمس، والأنفال، والزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والقضاء، وغير ذلك.

وجدير بالذكر هنا أنّ مصطلح الحكم الحكومي، أو الولائي، لم يقتصر

على هذا اللفظ، بل مضافاً لذلك الذي ربّما شاع وعرف به مؤخّراً، هناك ـ أيضاً ـ صيغ أُخرى، منها: حكم الحاكم والحكم السلطاني، ونحو ذلك.

١. تعريف الحكم الحكومي في الفقه الشيعي

ـ تعريف الشهيد الأول

ربّما أقدم تعريف شيعي للحكم الولائي ما ذكره الشهيد الأول (٧٨٦هـ) في كتابه *القواعد والفوائد*، جاء في سياق تمييزه عن الفتوى، قال: والحكم إنشاء إطلاق، أو إلزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها، مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش.[١]

ثم يوضح التعريف، فيقول: بالإنشاء تخرج الفتوى؛ لأنّها إخبار، والإطلاق والإلزام: نوعا الحكم، وغالب الأحكام إلزام. وبيان الإطلاق فيها: الحكم بإطلاق مسجون، لعدم ثبوت الحق عليه. وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية: يخرج ما ضعف مدركه جداً كالعول، والتعصيب، وقتل المسلم بالكافر؛ فإنّه لو حكم به حاكم وجب نقضه، وبمصالح المعاش: تخرج العبادات؛ فإنّه لا مدخل للحكم فيها، فلو حكم الحاكم بصحّة صلاة زيد لم يلزم صحتها، بل إن كانت صحيحة في نفس الأمر فذاك، وإلّا فهي فاسدة. وكذا الحكم بأن مال التجارة لا زكاة فيه، أو أنّ الميراث لا خمس فيه؛ فإنّ الحكم به لا يرفع الخلاف، بل لحاكم غيره أن يخالفه في ذلك... فلا ينقض إذا كان محلّ الاجتهاد.[٢]

والمراد من الحكم هنا: ما يعمّ حكم القاضي وغيره، فيشمل الحكم الحكومي، ومن جملة القرائن على ذلك، قوله: «وكذا الحكم بأنّ مال التجارة لا زكاة فيه... فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد» فإنّه لا يختص بالمنازعات، كما هو واضح.

---

١. العاملي، محمد مكي، *القواعد والفوائد*: ١/ ٣٢٠.

٢. المصدر نفسه: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

ثم تابعه على هذا التعريف المقداد السيوري (٨٢٦ هـ) في *نضد القواعد الفقهية*.[١]

ـ تعريف صاحب الجواهر

ممن تعرّض لتعريفه ـ أيضاً ـ صاحب الجواهر، فقد ذكر تعريفاً للحكم القضائي، لكنّه عمم التعريف ليكون شاملاً لغير القضاء، قال: «وأمّا الحكم، فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم، لا منه تعالى، لحكم شرعي، أو وضعي، أو موضوعهما في شيء مخصوص. ولكن هل يشترط فيه مقارنته لفصل خصومة، كما هو المتيقن من أدلته؟ لا أقل من الشك، والأصل عدم ترتّب الآثار على غيره، أو لا يشترط؛ لظهور قولهﷺ: «إني جعلته حاكماً» في أنّ له الإنفاذ والإلزام مطلقاً، ويندرج فيه قطع الخصومة التي هي مورد السؤال، ومن هنا لم يكن إشكال عندهم في تعلق الحكم بالهلال والحدود التي لا مخاصمة فيها.[٢]

وتوضيح التعريف؛ وفقاً لما نفهمه من ظاهر كلامه: أنّ الحكم هو إنشاء إنفاذ، أي: إيجاد إجراء وتنفيذ؛ بغية تحقيق امتثال الحكم خارجاً، وهذا الإنشاء ليس من الله تعالى، بل الله تعالى شأنه تشريع أحكام كلية، وإنشاء التنفيذ والإجراء تارة يكون لحكم شرعي تكليفي، من قبيل: الحكم بإجراء الحدود والديات. وتارة يكون لحكم وضعي، من قبيل: حكم الحاكم بصحّة المعاملة مع الكافر غير الحربي. وثالثة يكون لموضوع حكم تكليفي أو وضعي، كما لو حكم بأنّ هذه الدار ملك لزيد، فهذا موضوع يترتب عليه حكم تكليفي، وهو جواز التصرّف في الدار، وكذلك لو حكم بأنّ هذا البيع فاقد لأحد شروطه؛ حيث يترتب عليه بطلانه وفساده، وهكذا.

---

١. السيوري، المقداد: *نضد القواعد الفقهية*: ٤٩٠.

٢. الجواهري، *جواهر الكلام*: ٤٠/١٠٠.

وقوله: «ولكن هل يشترط فيه أن يقترن بفصل الخصومة...» هو شروع في تعميم التعريف لغير مورد النزاع ـ بحسب ظاهر كلامه ـ فلا يكون مختصاً بحكم القاضي، ولهذا عقب في ذيل كلامه: ومن هنا لم يكن إشكال عند الفقهاء في تعلق حكم الحاكم حتى في الموارد التي لا نزاع فيها.

ـ تعريف السيد الخميني

يحمل السيد الخميني رؤية قريبة من الرؤية التي ذكرناها عن القرافي (مالكي المذهب، (٦٨٤ هـ) في مبحث أدلة منطقة الفراغ؛ حيث يرى السيد أنّ الحكم الصادر من النبيّ‌ﷺ تارة يكون حكماً شرعياً تبليغياً. وتارة أُخرى يكون حكماً قضائياً. وثالثة يكون حكماً حكومياً ولائياً صادراً منه بعنوان كونه حاكماً ورئيساً للدولة، وهذا النحو من التقسيم ذكره في أكثر من مورد:

قال في *الرسائل*: كلّ ما ورد من رسول اللهﷺ وأمير المؤمنين‌عليه السلام بلفظ «قضى» أو «حكم» أو «أمر» وأمثالها، ليس المراد منه بيان الحكم الشرعي، ولو أريد منه ذلك لا يكون إلّا مجازاً، أو إرشاداً إلى حكم الله؛ فإنّ الظاهر من تلك الألفاظ هو أنّه قضى، أو أمر، أو حكم من حيث إنّه سلطان وأمير، أو من حيث إنّه قاض وحاكمٌ شرعي، لا من حيث إنّه مبلغ للحرام والحلال؛ لما عرفت من أنّ الأحكام الإلهية ليست أحكام رسول الله، وأنّهﷺ لا يكون ذا أمر ونهي وحكم وقضاء بالنسبة إليها حقيقة، بل هو مبيّن ومبلغ، وأمّا بالنسبة إلى الأحكام الصادرة عنه في مقام القضاء، أو في مقام السلطنة والرئاسة يكون قاضياً وحاكماً وآمراً وناهياً حقيقة، فلو ورد أنّ رسول اللهﷺ، قال لفلان: أنت رئيس الجيش، فاذهب إلى كذا، يكون بقرينة المقام ظاهراً في أنّ هذا الأمر صدر مولوياً، من حيث إنّه سلطان، ولو ورد أن رجلين تخاصما عنده في كذا، وأقام أحدهما البيّنة، فقالﷺ: إنّ المال لصاحب البينة، يكون ظاهراً بحسب المقام في أنّه

قضى بذلك، ويكون قوله ذلك هو القضاء بالحمل الشائع.[١]

ويقول في كتابه *ولاية الفقيه*: إنّ الرسول الأكرمﷺ في باب الأحكام لا يوجد له أمر ليطاع فيه، بل إطاعته هي ذاتها إطاعة الله تعالى، وليس شيئاً وراء ذلك، فلا بّد أن تكون إطاعة النبيﷺ ـ عندما يأمر الله بإطاعة نبيه ـ في غير موارد إطاعة الله تعالى، والأمر الذي يطاع فيه الرسول إنما هو الأمر الحكومي، مثلاً: كأمر جيش أسامة، أو الأمر بجمع الأموال، والأمر بمعاشرة الناس.[٢]

وقال في بعض خطاباته: إنّ الهدف من بعض الأحكام الحكومية تسيير أُمور المسلمين وحفظ النظام الإسلامي، وأنّه من الأحكام الأولية.[٣]

وفي كلام له، رفض أن تكون صلاحيات الحكومة مقيّدة في إطار الأحكام الإلهية الفرعية، بمعنى أنّها لا بدّ أن تستند على حكم فقهي منصوص في الشريعة، وقد بيّن في كلامه هذا كثيراً من موارد الحكم الحكومي، يقول: إذا كانت صلاحيات الحكومة محددة في إطار الأحكام الإلهية الفرعية، فينبغي أن تكون عديمة المعنى والمضمون، وفي عرض الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة لنبي الإسلام لا في طولهاﷺ، وثمة تبعات عندئذ لا يمكن لأحد الالتزام بها: مثلاً: إنشاء الشوارع الذي يستلزم التصرف في بيت أو باحته ليس في إطار الأحكام الفرعية؛ الخدمة العسكرية والإرسال الإجباري للجنود إلى الجبهات، ومنع دخول وخروج العملة، ومنع دخول

---

١. السيد الخميني، روح الله، *الرسائل*: ٥١/١ ـ ٥٢.

٢. السيد الخميني، روح الله، *ولاية الفقيه*: ٧٥.

٣. السيد الخميني، روح الله، *صحيفة نور*: ٣٧٢/٢٠. وأعتقد أنّه يقصد: بأنّ حفظ النظام، أو إقامة حكومة تحفظ النظام، من الأحكام الأولية، وليس مقصوده ـ كما يذهب لذلك بعض ـ أنّ حقيقة الحكم الحكومي كونه حكماً أولياً، وسوف يأتي التعرّض لهذا في بحوث لاحقة.

وخروج البضائع، ومنع الاحتكار باستثناء بعض الموارد، والجمرك والضرائب، والتسعير، ومنع توزيع المواد المخدرة، ومنع الإدمان بجميع صوره عدا المشروبات الكحولية، وحمل الأسلحة بكافة أنواعها، ومئات الموارد المماثلة التي تعدّ من صلاحيات الدولة، فسوف تخرج عن دائرة هذه الصلاحيات.[١]

وفي كلام له آخر يرى أنّ الحكم الحكومي مقدم على الأحكام الفرعية في حالات التزاحم؛ فإنّ الحكومة ـ بحسب ما يراها ـ تعتبر فرعاً من الولاية المطلقة لرسول الله صلى الله عليه وآله، فهي إحدى الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على كافّة الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج.

وعلى هذا بإمكان الحاكم تهديم المسجد، أو المنزل الواقع في الطريق، ثم يدفع لصاحب المنزل ثمنه، وبإمكانه إغلاق أبواب المساجد وإقفالها عند الضرورة، وكذا يستطيع تهديم المسجد الذي يستخدم للإضرار بالإسلام إن تطلّب الأمر ذلك؛ كما تستطيع الحكومة إلغاء العقود الشرعية التي أبرمتها مع الناس فيما لو خالفت تلك العقود مصالح الدولة والإسلام، وبمقدورها الحد من أيّ أمر عبادي، أو غير عبادي عند معارضته لمصالح الإسلام، وتتمكن الحكومة من منع إقامة الحج مؤقتاً حينما تعتبره مخالفاً لصلاح الدولة الإسلامية، برغم أنّه من أهم الفرائض الإلهية.[٢]

وسوف يأتي لاحقاً وجه تقدم الأحكام الحكومية على الأحكام الفرعية الأولية مثل الصلاة والصوم.

ـ تعريف السيد الطباطبائي

تعرضنا سابقاً في بحث الثابت والمتغيّر، وذكرنا كلاماً مفصلاً نقلناه عن

---

١. السيد الخميني، روح الله، صحيفة نور: ٣٦٧/٢٠

٢. السيد الخميني، روح الله، صحيفة نور. ٣٦٧/٢٠.

الطباطبائي الذي أبرز فارقاً واضحاً بين المتغيّر والثابت من الأحكام، وأنّ المتغيّرات ـ الأحكام الحكومية ـ هي مجموعة من الأحكام والمقررات يتخذها وليُّ الأمر، أو الحاكم في ظل أحكام الشريعة الثابتة وموافقتها، مراعياً في ذلك المصلحة الزمانية.

أو هي سلسلة من القرارات والأحكام المستنبطة في إطار الأحكام الإسلامية الثابتة يتخذها الحاكم، ويعتمد عليها في استيعاب المصالح المتجدّدة في المجتمع.[1]

وتابع العديدُ من الفقهاء الطباطبائي في تعريفه هذا، أو بما يقترب منه، أمثال: جوادي آملي، ومؤمن قمي، وكاظم الحائري.[2]

وهذا التعريف قد لا يشمل الأحكام الإجرائية التنفيذية لأحكام أولية كالحدود مثلاً، فهي ليست متغيّرة، وكذلك لا يشمل ثبوت الهلال، أو العزل والنصب.

هذا ما عثرنا عليه من تعاريف صريحة للحكم الحكومي في أقوال علماء الفقه الشيعي.

٢. تعريف الحكم الحكومي في الفقه السني

لم يكن رائجاً في الفقه السني مصطلح الحكم الولائي، أو الحكومي، بل المتعارف عندهم حكم الحاكم، أو حكم الولي، أو الحكم السلطاني، أو ما يكون داخلاً في السياسة الشرعية.

ـ تعريف القرافي المالكي

أول تعريف لحكم الحاكم ذكره القرافي (٦٨٤ هـ)، وقد عرّف حكم

---

١. أُنظر: الطباطبائي، *مقالات تأسيسية*: ١٦٨.

٢. أُنظر: صفري، نعمت الله صفري، *الأحكام الحكومية ووجوب الخمس*، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد: ١١/١٤٣ ـ ١٥٠.

الحاكم بأنّه: إنشاء إطلاق، أو إلزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا. فقولنا: إنشاء إطلاق احتراز من قول من يقول: إنّ الحكم إلزام، كما إذا رفعت للحاكم أرض زال الإحياء عنها، فحكم بزوال الملك، فإنها تبقى مباحة لكل أحد. وقولنا: أو إلزام، كما إذا حكم بلزوم الصداق، أو النفقة، أو الشفعة، ونحو ذلك، وقولنا: في مسائل الاجتهاد، احترازٌ من حكمه على خلاف الإجماع؛ فإنه لا عبرة به. وقولنا: المتقارب: احترازٌ من الخلاف الذي ضعف مدركه جداً؛ فإنّ الحاكم إذا حكم به لا عبرة بحكمه وينقض، فلا بدّ حينئذ من تقارب المدارك في اعتبار الحكم. وقولنا: فيما يقع التنازع لمصالح الدنيا، احترازٌ من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها.[1]

وهذا التعريف مماثل جداً للتعريف الذي اختاره الشهيد الأول سابقاً، إلّا أنّه خلا من القرينة التي تجعله غير مختص بحكم القاضي وشاملاً لحكم الحاكم الحكومي. نعم، قد ذكر القرافي بعد هذا التعريف، أنّ الإمام أوسع تصرّفاً من القاضي والمفتي، وأنّ الفرق بينهما وبين الإمام الأعظم في تصرفاته هو أنّ الإمام نسبته إليهما كنسبة الكل لجزئه والمركب لبعضه، فللإمام أن يقضي، وأن يفتي، وله أن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء: كجمع الجيوش، وإنشاء الحروب، وحوز الأموال، وصرفها في مصارفها، وتولية الولاة، وقتل الطغاة، وهي أُمور كثيرة يختص بها، ولا يشاركه القاضي ولا المفتي.... وأنّ القضاء يعتمد الحِجاج، والفتيا تعتمد الأدلة، أمّا تصرف الإمام الزائد على هذين، فيعتمد المصلحة الراجحة، أو الخالصة في حق الأمة.[2]

---

١. القرافي، أحمد بن إدريس، *الإحكام في تمييز الفتاوى*: ٣٣ ـ ٣٥.

٢. المصدر السابق: ٤٦، ٥٦.

ـ تعريف ابن نجيم الحنفي

من جملة من ذكر تعريف الحكم الحكومي، هو ابن نجيم الحنفي(٩٧٠هـ)، فقد ذكر ذلك ضمن تعريفه للسياسة الشرعية، قال: هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي.[١]

وهذا التعريف أوضح وأفضل من تعريف القرافي، لكن التعبير بالفعل ليس جيداً، ووجه أفضليته أنّه صريح في الحكم الحكومي، وأنّه تضمن أهم عناصر التعريف وهي المصلحة، كما أنّه يستفاد منه تحديد مجال الحكم الحكومي بما لا يقتصر على الإجراء والتنفيذ المحض بقرينة كلامه: حتى لو لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي.

ـ تعريف بعض المعاصرين

زاد بعض المعاصرين من علماء أهل السنة، بعض القيود على تعريف الحنفي: أنّها كلّ ما صدر عن أولي الأمر، من أحكام وإجراءات، منوطة بالمصلحة، فيما لم يرد بشأنه دليل خاصّ، متعيّن، دون مخالفة للشريعة.[٢]

ونلاحظ أنّه تضمن الأحكام والإجراءات معاً، ليشمل التعريف: الفتاوى، وكذلك ما يكون إجراء وتنفيذاً لتلك الأحكام الفتوائية، لكنه اختص في مجال ما لا نص فيه.

وهذا التعريف هو تعبير قريب من مفهوم الحكم السلطاني، الذي عرف على أنّه اسم للأحكام والتصرّفات التي تدبر بها شؤون الدولة الإسلامية، في الداخل والخارج، وفق الشريعة الإسلامية، سواء أكان مستند ذلك نصاً خاصاً، أم إجماعاً، أم قياساً، أم كان مستنده قاعدة شرعية عامة، فيعمّ هذا التعريف الأحكام

---

١. ابن نجيم الحنفي، زين الدين، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*: ١١/٥.

٢. الدكتور العتيبي، موقع الدكتور سعد مطر العتيبي، مدلول السياسة الشرعية.
http://www.alukah.net/Web/alotaibi/10593/22643/

والتصرفات التي تدبّر بها شؤون الأمة في حكومتها، وتنظيماتها وقضائها وسلطتها التنفيذية والإدارية، وعلاقتها بغيرها من الأمم في دار الإسلام وخارجها، سواء أكانت هذه الأحكام مما ورد به نص تفصيلي جزئي خاص، أم مما لم يرد به ذلك، أم كان من شأنه التبدل والتغيّر؛ تبعاً لتغيّر مناط الحكم في صور مستجدة.[١]

ومع المقارنة بالمذهب الشيعي نجد أنّ الاختلاف يكاد يكون يسيراً في مفهوم الحكم الولائي. نعم، قد يكون الفارق في أنّه لا ينحصر في الإجراء والتنفيذ؛ بناء على التعريف الحديث له عند أهل السنة؛ لكونه يشمل حتى الفتوى في الحكم الكلي التي يكون دليلها القياس، أو المصالح المرسلة.

٣. التعريف الراجح

يرى بعض المحققين[٢] أنّ أفضل تعريف للحكم الولائي، هو: أوامر وقوانين ولوائح كلية وتعاليم صادرة من الحاكم الإسلامي الشرعي، في مجال المسائل المجتمعية، بلحاظ ما له من حق السلطة (القيادة)، وبلحاظ مصلحة المجتمع؛ لتنفيذ الأحكام الشرعية.

وتشمل كلمة (أوامر) في هذا التعريف: الأوامر والتعاليم الصادرة من الحاكم في الموارد الجزئية مثل: العزل والنصب، وغير الجزئية كذلك.

والمقصود من القوانين هنا: القواعد والمقررات، سواء الصادرة من الحاكم مباشرة، أم من بقية أركان النظام الإسلامي التي تحت إشرافه.

والمقصود من التنفيذ: إجراء القوانين الكلية الإلهية مثل الحدود والديات.

والمقصود من الشرعي: من توفّرت فيه شرائط الحاكم، أو كان معيّناً من قبل وليّ الأمر، أو لجنة الشورى.

---

١. المصدر نفسه، موقع الدكتور سعد مطر العتيبي: مدلول السياسية الشرعية.

٢. أُنظر: المصدر السابق: صفري، *الأحكام الحكومية ووجوب الخمس*: ١٥٠.

والمقصود من المسائل المجتمعية: كلّ الأحكام الإلهية باستثناء العبادات الفردية، وكذلك تشمل العبادات الاجتماعية مثل صلاة الجمعة والحج ونحوه.

والمقصود من المصلحة: المصلحة التي تحدث وقت صدور الحكم، فهي مصلحة إجرائية في مقابل المصلحة التشريعية التي تلحظ في الأحكام الأولية والثانوية.[1]

وهذا التعريف هو الراجح، بملاحظة اشتماله على أبرز عناصر الحكم الحكومي المتمثّلة في كونه ذا صفة إجرائية، وكونه يصدر من خصوص الحاكم الشرعي، وكونه منوطاً بالمصلحة التي يراها ذلك الحاكم. هذه ثلاثة عناصر تعتبر الأهم في جوهر الحكم الولائي.

أما العنصر الأول (الإجراء والتنفيذ)، فهو الصحيح الذي نعتقده في حقيقة الحكم الحكومي؛ لأنّ الحاكم ليس من شأنه التشريع، بل وظيفته تنفيذ الأحكام في الدولة الإسلامية. نعم، له حق تقديم الأهم على المهم في دائرة تزاحم المصالح؛ حفظاً للنظام العام؛ ومنعاً للخلل فيه، لكنّه بذلك لا يخرج عن كونه إجراء أيضاً لما هو الأهم وتقديمه.

وقلنا (الصحيح) في مقابل ما قيل من أنّ الحكم الحكومي يعتبر من الأحكام الأولية، كما هو ظاهر بعض كلمات السيد الخميني، وذهب لهذا الرأي بعض من المعاصرين، وسوف نوضح أنّ ذلك ليس هو مقصوده، بل الأحكام الأولية في كلماته كانت بلحاظ ذات حفظ النظام لا ذات الحكم الحكومي. وفيما قيل ـ أيضاً ـ من أنّ الحكم الحكومي حكم ثانوي، كما هو ظاهر بعض كلمات الصدر في بعض بحوثه، وهو ليس صحيح بما سوف يأتي من التفريق بين الحكم الولائي والثانوي.

أمّا العنصر الثاني (صدوره من الفقيه الحاكم) هذا أيضاً هو الصحيح، فهذا

---

١. أنظر: سيف الله صرامي، *أحكام الحكومية والمصلحة*، *مجله راهبرد*، العدد ٤: ٦٥.

هو مقتضى كون الحكم حكومياً، سواء تمت أدلة ولاية الفقيه المطلقة وثبتت له صلاحيات مطلقة، أم لم تتم، واقتصرت ولايته على الأُمور الحسبية، فإنّ ولاية الفقيه العامّة تثبت فيما لو تصدى الفقيه بنفسه للحكومة السياسية وأصبح حاكماً. نعم، يبقى أنّ الفقيه غير الحاكم هل يحق له صدور أمر حكومي؟

قد يقال بالنفي؛ لأنّ الحكم الولائي لا شك أنّه مرتبط بمسألة الولاية، والأصل عدم ولاية أحد على آخر إلا ما خرج بالدليل، فالولاية ـ كما يقول النراقي ـ من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين عليهم السلام، وأمّا غيرهم، فلا شك أنّ الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من ولّاه الله سبحانه، أو رسوله، أو أحد من أوصيائه... والثابت من الأدلة ـ في الفقيه ـ هو وجوب الإفتاء والتقليد في جميع ما يحكيه عن الشارع وينسبه إليه من الأُمور الشرعية الفرعية من حيث هو، وأمّا غير ذلك، فلا يجب على الفقيه فيه الإفتاء، ولا على المقلد القبول، ما لم يكن حكماً في مقام التخاصم والتنازع، وجميع الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الفقهاء وحكمهم واردة فيما يتعلق بالدعاوي والقضاء بين الخصوم، والفتوى في الأحكام الشرعية.[1]

أمّا بناء على ثبوت نظرية ولاية الفقيه وأنّ كلّ ما ثبت للنبي والأئمة فهو ثابت للفقيه، فيكون من حق الفقيه إصدار حكم ولائي لكن مشروطاً بالمصلحة، ولم يكن متعارضاً مع دائرة أوامر الولي العام؛ حفظاً على عدم إضعاف النظام، كما لو كان حكمه في دائرة جزئية لم يتصد لها الولي العام،[2] أو كان حكمه صادراً لمقلديه الذين يعيشون خارج إطار دائرة الولي العام، أو كان الفقيه الجامع للشرائط غير مبسوط اليد، كما هو حال كثيرٍ من علماء الشيعة طيلة القرون السالفة، فكان كثيراً منهم يعيشون تحت سلطة حكومات

---

١. النراقي، *عوائد الأيام*: ٥٣٠، ٥٤٦.

٢. أُنظر: الحائري، كاظم، *ولاية الأمر في عصر الغيبة*: ٢٣٦.

لا تسمح لهم بممارسة تمام وظائفهم المقررة، إلّا أنّهم مع ذلك قد يتدخلون أحياناً في الأُمور السياسية، وقد صدر منهم في طول زمن الغيبة الكبرى أحكامٌ ولائيةٌ؛ حفظاً لبيضة الإسلام لو تهدده الخطر؛ وحفظاً لمصالح المسلمين العامّة، وعلى سبيل المثال: الحكم بحرمة استيراد بضائع الدول الأجنبية، كالحكم الذي أصدره محمد كاظم اليزدي صاحب *العروة* وشيخ الشريعة الأصبهاني وميرزا فتح الله الشيرازي والآخوند الخراساني والشيخ محمد حسن المامقاني وغيرهم.[١]

أو مثل الحكم بالجهاد الذي أصدره السيد اليزدي حينما كانت ليبيا تحت الاحتلال الإيطالي، وكانت شمال إيران تحت الاحتلال الروسي، في الوقت الذي كان البريطانيون يزحفون فيه على جنوب إيران.[٢]

أمّا العنصر الثالث (مناطه المصلحة)، فهذا العنصر يعدّ من أهم تلك العناصر الثلاثة، وهو متفق عليه، وسوف نخصص بحثاً مستقلاً عن ضوابط الحكم الحكومي في الفصل الأخير، نتعرض هناك بالتفصيل للمصلحة وكيفية ارتباطها بالحكم الحكومي وضوابطها وما يتعلق بذلك.

وفي ضوء ما تقدم يتضح أنّ الحكم الحكومي، أو الولائي: هو حكم إجرائي، ولا يتجاوز تنفيذ الأحكام الشرعية، سواء أكانت أولية، أم ثانوية، أو هو حكم تطبيقي لحكم كلي على مصاديقه الخارجية؛ ولهذا فإنّ كلّ حكم ولائي يرجع في حقيقته إلى تنفيذ أحكام كلية، وإن كان بحسب الظاهر أحياناً يبدو كأنّه حكم جديد.

ولكي تتضح فكرة كونه إجرائياً بشكل أكثر، نقول: تارة الحكم الولائي

---

١. أنظر: رضا أستادي، مقال تحت عنوان: عشر *فتاوى مذهبية سياسية*، مجلة نور علم، العدد: ١٧: ١٧ ـ ٢٣.

٢. أنظر: *مجلة نور علم*، العدد ١٥: ٨٣

يكون مجاله التنفيذ والإجراء لحكم أولي كما في الحدود والديات، أو التنفيذ والإجراء لحكم ثانوي مثل الحكم بحرمة التنباك الذي مرّ ذكره سابقاً.

وتارة يكون مجاله تقديم الأهم عندما يتحقق التزاحم؛ بين الأحكام، ويكون دور الفقيه في الواقع هو تشخيص موضوع التزاحم وتنفيذ وإجراء الحكم الذي يراه مهماً في دائرة التزاحم؛ فإنّ تشخيص الأهمّ والمهمّ في المتزاحمات في باب الأحكام الإلزاميّة يُعطى ـ بحدود المصالح الاجتماعيّة والعامّة ـ بيد الحاكم الفقيه.

فلو رأى وليّ الأمر ـ مثلاً ـ أنّ الحجّ يجب منعه مؤقتاً في سنة كذا؛ لتزاحمه مع مصلحة معينة، كما لو كانت الوقاية من مرض وبائي خطير، وكانت تلك المصلحة أهمّ في نظره من الحجّ، فأمر بترك الحجّ، وجب على المجتمع اتّباع الحاكم الفقيه في أمره بذلك.[1]

فللحاكم إذن دور في تشخيص التزاحم وتقديم الأهم، وهذا هو معنى قول السيد الخميني: إنّ حكم الحاكم يقدم حتّى على الأحكام الأوّليّة، وليس المقصود أنّ له الحقّ ـ مثلاً ـ في إسقاط أصل الصلاة، أو الصوم، أو الحجّ عن الناس.[2]

أو في مسألة الاحتكار مثلاً؛ فإنّ الحكم الأولي هو أن يكون الإنسان مسلطاً على أنحاء التصرفات لما يملكه، ومنها جواز احتكاره ـ إلا في بعض الموارد الضرورية ـ بيد أنّ ذلك الحكم قد يتصادم مع مصلحة عدم الإضرار بالمجتمع، ويرى الحاكم أنّ تلك المصلحة أهم، فيأمر بتقديمها.

فالشريعة حرمت الاحتكار في بعض السلع الضرورية، ولكن تركت للحاكم الشرعي أن يمنع عنه في سائر السلع، ويأمر بأثمان محددة؛ تبعاً لما يقدره من المصلحة العامّة، فإذا استعمل الحاكم الشرعي صلاحيته هذه وجبت إطاعته.[3]

---

١. أُنظر: الحائري، كاظم، *فقه العقود*: ٩٩/١.

٢. أُنظر: الحائري، كاظم، *المرجعية والقيادة*: ١٦٨.

٣. الصدر، محمد باقر، *الفتاوى الواضحة*: ٣١.

ـ مناقشة تفسير الحكم الولائي بالحكم الكاشف

ويرى الحائري أنّ ثمّة نوعاً آخر للحكم الصادر من الحاكم، إلى جانب الحكم الولائي المتعارف، وقد اصطلح عليه بالحكم الكاشف، فهو يعتقد أنّ الحكم الذي يصدر من الحاكم يكون بنحوين: الحكم الولائي، والحكم الكاشف.

ويرى أنّ هذا التقسيم منشؤه اختلاف ما يقصده الحاكم بالحكم، فقد يرى الحاكم أنّ هناك حقيقة ثابتة قبل إعماله لولايته، ولا يقصد من إعماله للولاية غير تنجيز تلك الحقيقة على الناس كي يعمل بها أولئك الذين لم تصلهم تلك الحقيقة، مثال ذلك: الحكم بثبوت الهلال، فالولي يعتقد ـ مثلاً ـ ثبوت الهلال ووجوب الصوم، أو وجوب الإفطار، ويحكم بذلك، ولا يقصد بحكمه هذا إنشاء تكليف واقعي على الأمّة، بل ينظر إلى نفس الحكم الواقعي، ويقصد إيصاله، أو إيصال موضوعه إلى الأمّة بهدف تنجيز نفس ذاك الحكم الواقعي عليهم ورفع عذر الجهل عنهم، فهذا حكم ظاهري ينظر إلى الواقع.

وقد يقصد الحاكم إنشاء تكليف واقعي على المجتمع لا خصوص تنجيز الواقع؛ وذلك لأحد أمرين:

الأوّل: أن يفترض أنّه لا واقع يهدف إلى تنجيزه، مثاله: ما لو رأى الحاكم ضرورة تحديد الأسعار، فحكم بذلك، فالمقصود بهذا الحكم ليس هو تنجيز حكم واقعي على الأمّة؛ لأنّ الالتزام بسعر محدّد ليس بحسب الحكم الأوّلي واجباً؛ حيث إنّه حتى لو كان فيه ملاك الإلزام أحيانا لم يكن بالإمكان تحصيل هذا الملاك، أو لم يكن بالإمكان إيصاله إلى الناس من قبل الشريعة بنحو لا يزاحم مصلحة عدم الإلزام الثابتة أحياناً أُخرى إلّا عن طريق إعطاء زمام الإلزام بيد الوليّ.

الثاني: أن يفترض أنّ الحاكم يرى حكماً واقعياً إلزامياً، لكن هدفه من

إعمال الولاية ليس مجرّد تنجيز ذلك الحكم، بل يهدف إلى إنشاء حكم واقعي على الأمّة كي يتنجز حتى على من لا يمكن تنجيز الحكم الأوّلي عليه؛ لقطعه بالخلاف، ومثاله: ما لو حكم الوليّ بالجهاد، معتقداً أنّ الجهاد اليوم مشتمل على ملاك إلزامي، فهو واجب واقعاً، ولكنه لا يقصد بحكمه بالجهاد مجرّد تنجيز الواقع؛ لأنّه لو قصد ذلك لكان نفوذه على الشاكّين في هذا الواقع فحسب دون القاطعين بالخلاف، وتقاعس القاطعين بالخلاف عن الجهاد يؤثّر لا محالة في درجة احتمال نجاح الحرب في تحقيق أهدافها، أو يؤثّر في درجة النجاح، بل يقصد بحكمه إنشاء حكم واقعي، فيكون هذا الحكم نافذاً حتى على القاطع بالخلاف؛ لأنّ هذا القطع بالخلاف ليس بمعنى القطع بمخالفة حكم الحاكم للواقع؛ إذ لم يؤخذ هذا الحكم مجرّد طريق إلى الواقع، بل كان هو الواقع.

وبكلمة أخرى: لم يكن هذا الحكم حكماً ظاهرياً كي يمكن افتراض إمكان الخطأ فيه، بل كان حكما واقعياً على أساس إعمال الولاية.[1]

وخلاصة كلامه: إنّ الحكم الولائي يمكن أن يكون حكماً واقعياً، وليس حكماً تنجيزياً، أو إجرائياً.

ويمكن أن يعترض على هذا التصوّر للحكم الكاشف، بما حاصله: إنّ حكم الحاكم إذا وجب الالتزام به؛ فإمّا أن يكون ذلك؛ لأنّه يكشف عن وجود مِلاك للحكم الشرعي في نظر المشرع الأصلي، فيقال: إنّ الملاكات والمناطات بجميع شرائطها وقيودها لا يمكن استكشافها إلا عن طريق الحكم الثابت في الشريعة، ولا يمكن كشف المِلاك من نفس حُكْم الحاكم.

وإمّا أن يكون الالتزام به؛ لأنّه يكشف عن مصلحة قطع بها الحاكم في حكمه، وهذه المصلحة تقع في دائرة العناوين الثانوية التي يعلم برجحانها

---

١. أُنظر: الحائري، كاظم: *ولاية الأمر في عصر الغيبة*: ٢٧١ ـ ٢٧٤.

الشرعي إلى درجة الإلزام، فهذا صحيح، ولكنّ حُكْم الحاكم حينئذٍ يكون تطبيقًا للحكم الشرعي على مورده غير المنصوص عليه بخصوصه.

وفي مثال حكم التسعير ـ قد ذكرنا سابقاً ـ أنّه يرجع في حقيقته إلى وقوع التزاحم بين مصلحة يراها الحاكم، وحكم إباحي يقتضي جواز التصرّف بالمال، وليس هذا في واقعه حكماً واقعياً ثالثاً. وكذا الجهاد؛ فإنّ الحكم بوجوبه اقتضته ضرورة حفظ النظام الإسلامي، أو حفظ الدماء والأعراض، فهناك عنوان ثانوي ترتّب فصار ملزماً، وإبداء نكتة عدم كونه ظاهرياً؛ لأنّه ملزمٌ حتى للقاطعين بالخلاف؛ هذا ـ أيضاً ـ ناتج من ترتّب عنوان ثانوي، وهو أنّه إذا لم يشارك القاطع بالخلاف، لزم الضرر.

وعلى أيّة حال، فإنّ حكم الحاكم الحكومي هو حكم ظاهري، بمعنى أنّه كاشف عن حكم واقعي مفروض الثبوت قبل حكمه، فإذا شك في صحّته يجب تنفيذه، وإذا شك في خطأ مستنده يجب تنفيذه أيضاً، وأما إذا علم بخطأ المستند، فلا يجب التنفيذ.[١]

والذي أراه راجحاً ـ كما ذكرنا في التعريف الراجح للحكم الحكومي ـ والذي يتفق مع ما قاله صاحب الجواهر، من أنّه تطبيق لحكم أولي، أو ثانوي، أو لموضوع أحدهما؛ ولهذا فإنّ ما يقال من أنّ الحكم على ثلاثة أقسام: حكم أولي، وحكم ثانوي، وحكم ولائي، بحيث إنّ الحاكم له حكم مستقل ولائي، في عرض الأحكام الأولية والثانوية، هذا التقسيم ناش عن الخلط بين الأحكام التشريعية والأحكام الإجرائية؛ فإنّ حكم الحاكم ليس في عرضهما، بل في طولهما، فالأحكام الأولية ـ كوجوب الصلاة والزكاة، ـ والثانوية ـ كنفي الضرر والحرج ولزوم حفظ النظام ـ هي أحكام كلية إلهية، وقوانين

---

١. أُنظر: مفيد الفقيه، ولاية الفقيه في مذهب أهل البيت عليهم السلام، الباب الرابع: الحكم الولائي، كتاب منشور على النت في شبكة البتول الإلكترونية
http://www.anwar5.net/albatoul/index.php?id= .3532

عامّة شرعية، وأمّا الحكم الولائي، فهو حكم جزئي من ناحية الحاكم، يحصل من تطبيق القوانين الكلية الإلهية على مصاديقها الجزئية.[1]

ـ النتائج المترتّبة على تعريف الحكم الولائي

في ضوء هذا البيان للحكم الولائي، فإنّه قد يترتّب عليه بعض النتائج المهمة، منها:

إنّ كلّ حكم ولائي هو حكم إجرائي مهما كان هذا الحكم. كما يترتب عليه ـ أيضاً ـ أنّ الأحكام المتغيّرة التي تعرضنا لها سابقاً هي ذاتها الأحكام الولائية، وهي أحكام واسعة جداً تمثّل عنصراً مرناً في الدين الإسلامي، وهي في واقعها ليست أحكاماً شرعية، بل هي تعاليم، أو مقررات تهدف لتنفيذ الأحكام الشرعية المسبقة، وغالباً ما تكون في ظل العناوين الثانوية، وقد ذكرنا سابقاً أنّ العناوين الثانوية هي أدوات بيد الفقيه يسدّ بها كلّ فراغ حاصل في المجتمع، وهي في الوقت نفسه تغيّر الصغريات، ولا تمسّ بكرامة الكبريات.

ويمكن التعبير عن تلك الأحكام بأنّها أحكام صلاحيات الولي، كما أنّ مجالها يكون خصوص الإباحة،[2] أو تقديم الأهم على المهم في موارد التزاحم حتى لو لم يكن في غير دائرة المباح، أو كلاهما معاً.

وبعد هذا الاستعراض للحكم الولائي ـ وتتميماً للإيضاح، ولكي تتحد معالم وهوية الحكم الولائي بشكل أعمق ـ لا بأس أن نحدد الفارق بين الحكم الولائي، وبين الحكم الأولي من جهة، وبينه وبين الحكم الثانوي من جهة ثانية.

٤. الفرق بين الحكم الولائي والحكم الأولي

ذكرنا أنّ الحكم الأولي هو الحكم المجعول للشيء أوّلاً وبالذات، أي

---

١. أُنظر: الشيرازي، مكارم، *أنوار الفقاهة*، كتاب البيع: ٤٩٤.

٢. كما هو رأي الصدر، وسوف نتعرض لذلك في بحث مجالات منطقة الفراغ.

بلا لحاظ ما يطرأ عليه من عناوين أُخرى غير ذاتية له،[١] كحكم الإباحة الثابت لعنوان الماء، وثمّة عدّة فوارق مهمة بينه وبين الحكم الولائي:

الأول: إنّ الأحكام الولائية إنشائية، أما الأوليّة، فهي أحكام إخبارية.

الثاني: إنّ الحكم الولائي هو تطبيق لحكم كلي في الموضوعات الخارجية، فتارة يكون تطبيقاً لحكم أولي، وأُخرى يكون تطبيقاً لحكم ثانوي، وأمّا خصوص الأحكام الأوليّة، فهي أحكام كليّة حقيقية موضوعها مقدر الوجود.

الثالث: إنّ مناط الأحكام الأولية هو واقع المصالح والمفاسد التي يشخصها ويدركها الشارع، وهي تدور غالباً مدار مصلحة الفرد، وفي ضوئها تجعل تلك الأحكام، وأمّا مناط الأحكام الولائية، فهو المصالح العامّة التي يراها الحاكم ـ بحسب علمه ـ تبعاً لحفظ النظام العام.

الرابع: إنّ الأحكام الأوليّة ثابتة غير مؤقتة، بخلاف الولائية التي هي تعبير عن حالة مؤقتة بحسب ما يراه الحاكم من مصلحة، فيبقى ما يصدره الحاكم أمراً مؤقّتاً ما دامت المصلحة.

الخامس: إنّ الأحكام الولائية لا يجوز نقضها، بعلة ـ كما يقول الشهيد الأول ـ أنّه لو جاز نقض الحكم الأول لجاز نقض الحكم الناقض وهلم جرّاً، فيؤدّي ذلك إلى عدم استقرار الأحكام، وهو مناف للمصلحة التي لأجلها شرع نصب الحكام من نظم أُمور أهل الإسلام.[٢]

ويقول الآمدي: قد اتفقوا على أنّ حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم؛ فإنّه لو جاز نقض حكمه إمّا بتغيير اجتهاده، أو بحكم حاكم آخر؛ لأمكن نقض الحكم بالنقض، ونقض نقض النقض إلى غير النهاية، ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام وعدم الوثوق

---

١. الحكيم، محمد تقي، *الأُصول العامة للفقه المقارن*: ٧٣.

٢. أُنظر: الشهد الأول، *القواعد والفوائد*: ٣٢٢/١.

بحكم الحاكم؛ وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها.[١]

وهذا بخلاف الأحكام الأولية الاجتهادية الخاضعة للأدلة التي استنبطها الفقيه، فهي نافذة على خصوص الفقيه ومقلديه.

٥. الفرق بين الحكم الولائي والحكم الثانوي

مرّ تعريف الحكم الثانوي، وذكرنا ـ أيضاً ـ هناك أنّه الحكم الذي يجعل للشيء بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصّة تقتضي تغيير حكمه الأولي، فشرب الماء ـ مثلاً ـ مُباح بعنوانه الأولي، ولكنّه بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجباً.[٢]

وعلى هذا، فثمة فرق ـ أيضاً ـ بينه وبين الولائي، وهذا الفرق يتمثّل في أُمور:

الأول: إنّ مجال الحكم الثانوي مرتبط بالعناوين الثانوية الطارئة على موضوعات الأحكام الأولية، كعنواني الضرر، أو الحرج ونحوهما، في حين أنّ الولائي مرتبط بتشخيص المصلحة والمفسدة الخارجية من قبل الحاكم الشرعي حتى لو لم يكن عنوان الضرر والحرج. نعم، عروض عنوان ثانوي ـ كالضرر الذي يفضي إلى الخلل في النظام العام ـ يكون أحد مناشئ تشخيص المصلحة الموجب لصدور الحكم الولائي.

الثاني: تشخيص موضوع الحكم الثانوي بعهدة المكلف، أمّا تشخيص موضوع الولائي ـ أي: المصلحة والمفسدة ـ فهو مرتبط بعهدة الحاكم.

الثالث: الحكم الثانوي ـ كالأولي ـ مجعول من الشارع، أمّا الولائي، فهو صادر من الحاكم لا بعنوان أنّه شارع، بل بعنوان أنه حاكم، أو فقيه، ولهذا لا يطلق عليه حكم الله مباشرة، بل بتوسط أنّ الشارع أجاز للحاكم إصداره، فصحّ إسناد الحكم لله.

---

١. الآمدي، علي بن محمد، *الإحكام في أُصول الأحكام*: ٢٠٩/٤.

٢. الحكيم، محمد تقي، *الأُصول العامّة للفقه المقارن*: ٧٤، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط ٢، ١٩٧٩م.

٦. أنواع الحكم الولائي

هناك أقسام متعددة للحكم الولائي، أو الحكومي، تختلف باختلاف اللحاظات، ومن جملتها:

أوّلاً: بلحاظ جهة الصدور، يمكن تقسيمه إلى: حكم ولائي صادر من النبيﷺ، وحكم صادر من الإمام المعصومعليه السلام، وحكم صادر من الفقيه.

ثانياً: بلحاظ نوع الحكم، يمكن تقسيمه إلى: حكم ولائي تنفيذي لأحكام إلهية كلية مثل: الحكم بجمع الزكوات، أو إجراء الحدود، أو الحكم بقتل سلمان رشدي، وإلى حكم تنفيذي لموضوع حكم شرعي كالحكم بثبوت الهلال، أو حكم تنفيذي تدبيري في دائرة حفظ النظام مثل: عزل ونصب المسؤولين في الدولة.

ثالثاً: بلحاظ الآثار والنتائج، يمكن تقسيمه إلى: حكم ولائي اقتصادي، وحكم اجتماعي وسياسي وجزائي وعبادي، ونحو ذلك.

وهناك تقسيمات أُخرى لا حاجة لذكرها.

وبعد هذه الدراسة للحكم الولائي ومعرفة حقيقته، نقترب كثيراً من فهم حقيقة أحكام منطقة الفراغ، بيد أنّ تشخيص هويتها بنحو دقيق يبقى غير متاح ما لم تشخص مجالات منطقة الفراغ، ولهذا من المناسب الآن الدخول في مبحث مجالات تلك المنطقة، ثم بعد ذلك نتجه في ضوء المعطيات الناتجة لتبيين معالم هوية منطقة الفراغ.

الفصل الرابع

مجالات منطقة الفراغ

وفيه مبحثان:

الأول: مجالات وحدود منطقة الفراغ

الثانى: أهم الاعتراضات علي منطقة الفراغ

تمهيد

في هذا الفصل نتعرض لأهم جزء في موضوع منطقة الفراغ، وهو مجالاتها، وسوف نستعرض كلّ ما يمكن، أو قيل: إنّه مجال وموضوع لها، ثم بعد ذلك نرجّح الصحيح منها.

وتتمثّل أهمية بحوث هذا الفصل في أنّها تحدد بنحو دقيق معنى منطقة الفراغ، وبه تكتمل الصورة عن حقيقتها؛ ولهذا يعتبر هذا الفصل مكملاً ومتمماً للفصل السابق.

وبعد وضوح ماهية منطقة الفراغ من خلال تحديد مجالها الصحيح، نلحق بذلك بحثاً نستعرض فيه أهم الإشكالات والاعتراضات المتصورة على منطقة الفراغ.

والجدير بالذكر هنا أنّ المقارنة قد تغيب في بعض هذه المجالات؛ إما لانعدام الرأي عند طرف أصلاً في أحد المجالات؛ أو لأنّ المجال مشترك الرؤية.

المبحث الأول

مجالات وحدود منطقة الفراغ

المقصود بالمجالات هنا: المساحة الخالية من الأحكام، والتي يمارس فيها الفقيه، أو الولي دوره في سن الأحكام المناسبة فيها ـ وفقاً لضوابط وآليات سيأتي البحث عنها في الفصل الخامس ـ أو بتعبير آخر هي دائرة الموضوعات التي لم يكن لها حكم معيّن واستوجب من الفقيه إيجاد حكم مناسب لها.

أوّلا: الآراء في مجالات منطقة الفراغ

هناك أكثر من رأي محتمل لمجال منطقة الفراغ التشريعي، وسوف نستعرض جميع هذه الآراء تباعاً، ثم يتم تقييمها وفق المعايير الصحيحة، على أن بعضاً من تلك المجالات ممّا يمكن تداخله مع بعض آخر؛ لكن تبعاً لوجود قائل به، فقد ميزناه بشكل مستقل.

وأقصى ما أمكنني تتبعه وجمعه من آراء، فيما يتعلق بمجالات منطقة الفراغ، هو ستة:

المجال الأول: المباحات بالمعنى الأعم

هذا المجال اختاره الشهيد الصدر، وهو عبارة عن أيّ موضوع خال من

الإلزام، وما يصطلح عليه بالمباح، فكل ما كان كذلك، ثم طرأت عليه ـ وفق الظروف الزمانية والمكانية ـ مصالح أو مفاسد معيّنة اقتضت ـ من الفقيه ـ أن يرفع تلك الإباحة ليحل محلها حكم جديد، هذا الحكم يقع ضمن دائرة منطقة الفراغ.

فمنطقة الفراغ وفق هذا التصور هي مساحة من الموضوعات، لم يرد فيها إلزام من الشارع، وعدم الإلزام أعم من كون الموضوع على الإباحة الأصلية، أو الاستحباب، أو الكراهة.

وهذا المجال صرّح به الصدر في كتابه *اقتصادنا*، موضحاً أنّ منطقة الفراغ تقع في ضوء:

> كلّ فعل مباح تشريعاً بطبيعته، فأيّ نشاط وعمل لم يرد نصّ تشريعي يدلّ على حرمته، أو وجوبه يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه، أو الأمر به، فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به، أصبح واجباً، وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها، كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه.[1]

فيتغيّر حكمه المباح بتغيّر ظروفه، فحينما يكون الناس مسلطون على أموالهم بأدلة الإباحة العامّة، فتصرّفهم عندئذٍ مشروع في استهلاك ما يشاء الإنسان من الماء، أو إنجاب ما يرغب من الذرية، أو استهلاك ما يشتهي من الطاقة، ولكن تلك الإباحة والمشروعية يمكن أن ترتفع؛ نظراً لتغيّر الظروف التي تستدعي وضع قيود عليها، فيكون تصرفهم حراماً.

فإذا دعت حاجة المجتمع، أو الجماعة، أو الفرد إلى تحريم المباح بالمعنى الأعم، أو إيجابه، كان لسلطة التشريع الاجتهادي أن تمنع من فعل المباح، فيكون حراماً، أو تأمر بفعله، فيكون واجباً، والوجوب والحرمة هنا

---

١. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٦٨٩.

ناشئان من الصلاحية المعطاة لسلطة التشريع الاجتهادي، وليس من وجود نص خاص، أو عام في الشريعة، وبهذا الاعتبار يمكن أن تعدّ هذه الموارد من منطقة الفراغ التشريعي؛ ضرورة أنّ لها حكماً شرعياً سابقاً، وهو الإباحة، أو الكراهة، أو الاستحباب.[١]

١. وقفة مع الشهيد الصدر

من خلال الاستقراء والتتبع لا يبعد أن يكون محمد باقر الصدر أول من اصطلح منطقة الفراغ في الشريعة، سواء في الفقه الشيعي، أم السني، وقد أورد هذا الاصطلاح في كتابه المعروف باقتصادنا في سياق استكشاف ملامح نظرية اقتصادية واضحة في إطار التشريعات الإسلامية؛ منطلقاً من أنّ الإسلام جاء لكي يبني الإنسان والمجتمع معاً، وتشريعاته تمتد لتشمل كلّ حياة هذا الإنسان، وأنّ الإسلام قادر على إمدادنا بموقف إيجابي غني بمعالمه التشريعية، وخطوطه العامّة، وأحكامه التفصيلية التي يمكن أن يصاغ منها اقتصاد كامل، يمتاز عن سائر المذاهب الاقتصادية، بإطاره الإسلامي، وانتسابه السماوي وانسجامه مع الإنسانية، بأشواطها الروحية والمادية، وأبعادها المكانية والزمانية.[٢]

ولهذا، فهو يعتقد إمكانية استخراج نظريات عامّة ـ تصلح لكل زمان ومكان ـ بالاعتماد في ذلك على المصادر الأساسية للتشريع التي تساهم في خلق الإطار العام لتلك النظريات، سواء أكانت تلك المصادر قرآنية، أم روائية، أم غيرها كالتشريعات والأوامر التي تشرّعها دولة الإسلام، وعلى رأسها ولي الأمر، وهي تمثّل ثروة كبيرة تغطي جميع أبعاد الحياة، خصوصاً

---

١. شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد*: ١٠٩.

٢. الصدر، محمد باقر، *المدرسة الإسلامية*: ١١٩.

الاقتصادية منها، فأضحى من الضروري اكتشاف النظرية الاقتصادية الإسلامية، اعتماداً على أُصول الشريعة وأحكامها وامتدادها الشمولي نحو قضايا الإنسان فرداً كان، أم مجتمعاً، وأنّ بمقدور الفقهاء أن ينهضوا بعملية بناء منظومة فكرية يستمد منها نظريات منسجمة في مختلف أبعاد الحياة، وأنّ الفقه ـ كما يقول ـ لابدّ وأن ينفذ ويتوغل عمودياً، بالإضافة إلى نفاذه الأفقي،[1] فلابدّ وأن يصل إلى النظريات الأساسية، وأن لا يكتفي بالبناءات العلوية، بل لابدّ وأن ينفذ من خلال هذه البناءات العلوية إلى النظريات الأساسية التي تمثّل وجهة نظر الإسلام؛ لأنّنا نعلم أنّ كلّ مجموعة من التشريعات في كلّ باب من أبواب الحياة ترتبط بنظرياتٌ أساسية، ترتبط بتطوّرات أساسية، ولا ينبغي أن ينظر إلى ذلك بوصفه عملاً منفصلاً عن الفقه، بل هذا ضرورة من ضرورات الفقه.[2]

فكانت رؤيته منصبة على تنظيم اقتصادي في إطار الدولة الإسلامية، بل كانت جميع أفكاره تدور في فلك الدولة وشؤونها وحيثياتها، ومن هنا كانت ثمّة ضرورات وسياسات تفترضها الدولة والحاكم الشرعي في مجال المذهب الاقتصادي والذي يعني إيجاد طريقة لتنظيم الحياة الاقتصادية؛ وفقاً للعدالة،[3] وكان دور الحاكم دوراً كبيراً في ذلك التنظيم، بما أعطي من صلاحيات.

وفي الحقيقة، فإنّ منطقة الفراغ التي يقصدها الصدر، كانت تمثّل المجال

---

١. المقصود بالتوغل الأفقي هو الاتّجاه الموضوعي في الفقه، بمعنى أن يُبدأ من الواقع وموضوعاته في كلّ مستجدات الحياة اليومية، وينتهي إلى الشريعة، كما يفترض بالفقيه ذلك، فهو ينطلق من وقائع الحياة إلى مصادر الشريعة لكي يستنبط الحكم منها. أمّا العمودي، فهو الاتّجاه الموضوعي في نفس الأحكام وعدم التوقف على بناءاتها العلوية، بل النفاذ فيها بشكل أعمق للخروج بنظريات أساسية تخدم الفرد والمجتمع.

٢. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *المدرسة القرآنية*: ٣٨.

٣. أُنظر: الصدر، *المدرسة الإسلامية*: ١١٤.

الذي يتحرك فيه الحاكم الشرعي لتحقيق الأهداف الاقتصادية، فهو يعتقد أنّ الحاكم يسير في صلاحياته بما لا يتعارض مع مبادئ الإسلام وأحكامه، فينبغي أن تكون أحكامه وأوامره، التي تؤمّن تنظيم المجتمع وتدبير شؤونه، في دائرة خالية من الإلزام، وفي مساحة لا يجزم الحاكم أن لله تعالى فيها أمراً أو نهياً إلزامياً. هذه المساحة يمكن تسميتها بأنّها منطقة الفراغ، أي: أنّها فارغة من أيّ إلزام.

ومن غير الممكن ـ وفقاً لرؤيته ـ أن يكون معنى منطقة الفراغ التشريعي، أنّ ثمّة فراغ في أصل التشريع، خصوصاً إذا لوحظ أن المجال المذكور ليس خالياً من أيّ تشريع، بل فيه المكروه والمستحب شرعاً.

فالمقصود حينئذ أنّ صلاحيات الحاكم الشرعي، التي ثبتت له ـ كما يعتقد ـ بآية: ﴿أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ موضوعها هو المنطقة الخالية من التشريع، أي: الخالية من الإلزام، وهي المباحات، ففي هذه المنطقة يتحرك الحاكم الإسلامي للحفاظ على مصلحة المجتمع. وفي هذه الدائرة يتحرك الحاكم؛ ليغطي مساحات من الأحكام يتطلبها وضع الدولة والمجتمع الخاضع لسياسات تلك الدولة، سواء على مستوى الاقتصاد، أم غيره.

والنص الذي تقدم ذكره عنه، يكشف بوضوح حقيقة منطقة الفراغ التي يراها الصدر، فإنّ الله تعالى قد حدد منطقة الفراغ التي لها صلاحيات أولي الأمر، تضمّ كلّ فعل مباح تشريعاً بطبيعته، فأيّ نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته، أو وجوبه، يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه، أو الأمر به.[1]

فإذن أحكام منطقة الفراغ هي الأحكام التي يُنشؤها الحاكم ـ بمقتضى صلاحياته ـ في دائرة ومنطقة خالية من التشريع الإلزامي، وهي المباحات، التي تمثّل الساحة التي ينبغي أن يتحرك فيها الحاكم، ولا يتجاوزها إلى غيرها،

---

١. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٦٨٩ ـ ٦٩٠.

وكأنّه يريد أن يقتصر في صلاحيات الحاكم على هذه المساحة فحسب.

لكن ثمّة من يرى أنّ صلاحيات الحاكم لا تقتصر على هذه المنطقة الفارغة من التشريع الإلزامي، بل تتعداه إلى ما فيه الإلزام أيضاً، فتقدّم عليه، كما سيتضح في المجال الثاني.

وعلى أيّة حال، يتضح أنّ هذا المجال لمنطقة الفراغ ـ مجال الإباحة ـ هو مجال لمنطقة فراغ الحاكم الشرعي، أو قل: مجال لصلاحيات الحاكم، لا مجال منطقة الفراغ التشريعي مطلقاً، فثمّة فرق بين الاثنين.

وكما يقول الحائري: إذا كان لمنطقة الفراغ عند الصدر معنى صحيحاً، فينبغي أن يكون المقصود منها منطقة الأحكام الولائية، فإذا رجعت إلى دائرة الأحكام الولائية الحكومية، فهذا المعنى صحيح، وإذا رجعت إلى دائرة الفقه والشريعة، فهذا ليس صحيحاً.[1]

ومن هنا لا ضير في اصطلاح منطقة الفراغ بلحاظ هذا المجال، أي بلحاظ خلو هذا المجال وفراغه من الإلزام، وليس هناك مسامحة في التعبير، فلا حاجة لتسميتها منطقة الترخيص مثلاً. نعم، هذه المنطقة واسعة جداً، كما أشرنا في بحوث سابقة، وهي تعبّر عن مرونة عالية جداً في الشريعة الإسلامية؛ فإنّ هذه الصلاحيات ثابتة وممنوحة للحاكم بمقتضى أدلة سيأتي الحديث عنها لاحقاً.

وهوية هذه الأحكام في دائرة هذا المجال هي ذاتها الأحكام الولائية التي تحدثنا عنها، وهي كما توصّلنا فيما سبق أنّها أحكام إجرائية تنفيذية، سواء لحكم واقعي أولي، أم لحكم واقعي ثانوي، فليست هذه الأحكام أمراً ثالثاً غير الأولية والثانوية.

بقي قبل أن ننهي هذا البحث، أن نشير إلى أمرين: الأول: ثمّة تساؤل مفاده: هل هذه الأحكام هي تعبير آخر عن الأحكام المتغيّرة في كلمات

---

١. مقابلة مع السيد كاظم الحائري، أُنظر: *مجموعة مقالات مؤتمر الزمان والمكان*: ١٤/١١١.

الطباطبائي؟ والجواب عن هذا التساؤل مرتبط بحقيقة الحكم الولائي، فإذا جزمنا بأنّه لا يعدو الحكم الواقعي الأولي والثانوي، وأنّه يمثّل آلية تنفيذهما، فعندئذ كلّ ما يحكم به الحاكم في المجتمع الإسلامي بهدف حفظ النظام وتدبير المجتمع هو حكم إجرائي تنفيذي، وإن كانت هناك صعوبة في تشخيص العناوين والحالات التي تستلزم أجراء الحكم الثانوي، لكن هذا يمكن في ظل لجنة خاصّة من الخبراء توكل لها مهمة التشخيص.

وعليه، فالأحكام المتغيّرة التي يراعي فيها الحاكم مصالح المجتمع، وتكون مؤقتة، وقد تتغيّر عند تغيّر المصلحة، لا تخرج عن حقيقة الأحكام الولائية في دائرة تنفيذ الأحكام الأولية والثانوية للشريعة. نعم، مصطلح الأحكام المتغيّرة قد يستعمل في موارد أعم من دائرة أحكام الحاكم التنظيمية.

وبعد هذا البيان لمنطقة الفراغ عند الصدر، قد يرتفع كثيرٌ من الإبهام الذي عبّر عنه بعض العلماء المعاصرين بقوله: من الأهمية بمكان أن تدرس كلمات الصدر المتعلقة بمنطقة الفراغ، لتتبيّن حقيقتها، وهل هي بذاتها ما يعبّر عنه بالأحكام المتغيّرة أم شيء آخر؟[١]

والأمر الثاني: قد يتصور أنّ هذا المجال إنّما يصح وفقاً لمن يؤمن بولاية الفقيه المطلقة، فثمّة خلاف فقهي شيعي في هذه المسألة، فهناك من الفقهاء من يعتقد بأنّ ولاية الفقيه واسعة جداً، كما مرّ ذلك في كلام السيد الخميني، ومنهم من يقتصر فيها على قضايا الحسبة، لكن الصحيح عدم وجود ثمرة مهمة لهذا الخلاف؛ فإنّ الفقيه الذي يتصدى للقيادة والحكومة لا شك في مشروعية ممارساته التنظيمية في منطقة الفراغ التي يصححها تدبير المجتمع بما يحقق المصلحة العامّة وبما يحفظ النظام، لكن قد تحتاج بعض

---

١. جاء هذا الاستفهام في لقاء مع السيد محمود الهاشمي، أُنظر: مجموعة *مقالات مؤتمر الزمان والمكان*: ١٦/١٤.

الممارسات والصلاحيات إلى أدلة أُخرى غير عموم أدلة الحسبة، فحتى بناء على اقتصار ولاية الفقيه على الأُمور الحسبية سوف يصح تصوّر هذا المجال.

٢. تقييد المباح عند أهل السنّة

إنّ تحديد المباح ـ كمجال لصلاحيات ولي الأمر ـ ربّما يعدّ في الفكر السني من أهم الذرائع لتدخل الدولة؛ لأنّ جل قوانين الحكومة التي تحد من حريات الأفراد، إنما تكون بإلزامهم بأُمور لم تنص الشريعة على إيجابها، أو منعهم عن أُمور لم تنص الشريعة على تحريمها.[١]

وتقييد المباح في حقيقته تعبير آخر عن منطقة الفراغ الممنوحة للحاكم، وأحد مجالات حكمه المولوي، أو الحكومي، فالبحث في هذه المسألة لم يقتصر على الفكر الشيعي المتأخّر، بل إنّ هذه المسألة كانت مثار الجدل عند أهل السنّة، وقد بحثوها مؤخّراً تحت عنوان تقييد المباح، وقد أجاز التقييد بعض علمائهم؛ انطلاقاً من قاعدة معروفة عندهم مفادها: «أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» وهذه القاعدة قد نص عليها الشافعي، بقوله: منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم.[٢]

فحيثما تكون هناك مصلحة ينطلق منها ولي الأمر في تصرفاته، فإنّ هذه التصرفات والأوامر تكون صحيحة ومشروعة، ويجب تنفيذها.

ولكن هناك من يمنع هذا التقييد للمباح ـ الذي يعني ما لا يثاب فاعله، ولا يأثم تاركه، فهو بالخيار إن شاء فعله، وإن شاء تركه ـ فلا يجوز لولي الأمر أن يزيل عنه صفة التخيير، فيلزم الناس بترك أمر، أو فعله، ويجعل المخالف عرضة لعقاب.

---

١. الدكتور القري، محمد علي، *مقدمة في أُصول الاقتصاد الإسلامي*: ٦٤.

٢. السيوطي، عبد الرحمن، *الأشباه والنظائر*: ١٢١.

يقول الدكتور القري: في هذه المسألة وقع خلاف، فقال بعض الفقهاء: إن كانت في الأمر مصلحة عامّة صح أمر ولي الأمر فيما هو مباح؛ لأنّ طاعته فيما ليست فيها معصية، واجبة على المسلمين؛ لقوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾... ولكن هل يجوز لولي الأمر تقييد المباح؟ قال بعضهم: ليس له أن يحرم ما أحل الله، ولا أن يحل ما حرمه الله، ولا عبرة بأمره نفياً، أو إثباتاً؛ باعتبار أنّ ذلك صورة من صور التشريع المحرم؛ ولأن المباح ليس منطقة فراغ في الشريعة، ولكنّه حكم من أحكام الشرع الحنيف مبني على مصالح ظاهرة، ففي تغيير حكمه إلى محرم مناقضة لمصلحة أصلية نصت عليها أحكام الشارع.

واستشهد أصحاب هذا الرأي بالطلاق الذي هو مباح، فإنّه لا يحق لولي الأمر في منعه، وكذلك تعدد النكاح، ويستند أصحاب هذا الرأي أن تقييد المباح فيه تغيير لأحكام ثابتة، وتحريم أو أيجاب أُمور مباحة في أصل الشرع، لم تشهد عليه نصوص؛ ولأن في الأمر بالمباح، أو النهي عنه تضييقاً ومشقة على المسلمين، وكون المباح أمر الله للمكلف بالتخيير، فلا يجوز لولي الأمر أن يخالف خطاب الشارع، فيأمر به، أو ينهى عنه.[1]

ولِما ذُكر من محاذير ـ كالتشريع المحرم ـ يرى بعض علمائهم أنّ ثمّة سلطة لولي الأمر في تقييد المباح، سواء في تحريمه، أم إيجابه؛ لكن ضمن ضوابط ومعايير؛ خشية الدخول في محذور التشريع، فقد فصّلوا في هذا المباح بين كونه مباحاً بالنص الخاص كحلية البيع، بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وحلية تعدد الزوجات، بقوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ وبين المباح الذي لم يرد فيه نص شرعي خاص أصلاً، بل هو فرد من

---

١. أُنظر: القري، محمد العلي، *مقدمة في أُصول الاقتصاد الإسلامي*: ٦٤ ـ ٦٥.

أفراد عمومات الحل، سواء بعمومات قرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، أم ثابت بالبراءة الأصلية.

فالمباح المنصوص لا يملك أحد أن يقيده بأيّ قيد كان؛ ولهذا، فلا يجوز لولي الأمر إيجاب البيع، أو الإلزام به، كأن يجبر التجار على بيع ما لديهم من سلع، أمّا مثل الإجبار في حالات خاصّة ـ كما لو شحت الأقوات وقاربت على النفاذ وامتنع التجار عن البيع ـ فإنّ للحاكم أن يلزمهم بالبيع، أو يجبرهم عليه، إذا كانت السلعة من الأقوات، أو ممّا يحتاج الناس إليه حاجة عامّة، ولم يكن من الكماليات، وهذه ـ أيضاً ـ حالة مؤقتة ليست دائمة، فهو يدخل في باب تعارض تحقيق بعض الأحكام الشرعية الثابتة في بعض الظروف والأحوال، فيعمل ولي الأمر على تحقيق أولى الأمرين بذلك وإن أدّى لفوات الآخر.

وهذا ينطلق من قاعدة أُخرى، مفادها: إنّ الضرورات تبيح المحظورات، وهذا يعني أنّ تقييد المباح المنصوص في بعض الحالات مرخص فيه عند الضرورة، أو المصلحة العامّة، فإذا زالت رجع الحكم إلى أصله.

ولهذا، فالمشقة والتضييق المفترض من تقييد المباح لا يزاحم الضرورة، فيجوز عندئذ.

أمّا المباح غير المنصوص بنص بخصوصه، فإنّ ولي الأمر يملك تقييده وفقاً للقاعدة آنفة الذكر: «أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» فلابدّ أن تكون هناك مصلحة نوعية، وليست شخصية.

ومثال ذلك: تحديد الحاكم سرعة المركبات بسرعة معينة، مع أنّ الإنسان مباح له أن ينطلق بأيّ سرعة، ولكن بعد التطوّر السريع في وسائل المواصلات، وما يمكن أن يترتب عليها من حوادث ضارة بالرعية، فإنّه يحق لولي الأمر أن يقيد ذلك ببعض القيود التي يترتب على الالتزام بها تحقيق المصلحة.

يقول الدكتور رفيق المصري:

حيث إنّ المكلف مختار في فعل المباح بين الفعل والترك، وله خيار الترجيح بينهما، لكن قد يحدث أن يتولى ولي الأمر هذا الترجيح نيابة على المسلمين وبموجب تقدير المصلحة العامة؛ لأنّ تصرف ولي الأمر منوط بالمصلحة، وقد ينهى عن المباح؛ سدًّا للذريعة.[١]

ويقول القرضاوي في أحد استفتاءاته:

إن الذي أعطاه الشرع لولي الأمر هو حق تقييد بعض المباحات؛ لمصلحة راجحة في بعض الأوقات، أو بعض الأحوال، أو لبعض الناس، لا أن يمنعها منعاً عامّاً مُطلقًا مُؤبّداً؛ لأنّ المنع المطلق المؤبد أشبه بالتحريم الذي هو من حق الله تعالى، وهو الذي أنكره القرآن.

إنّ تقييد المُباح مثل منع ذبح اللحم في بعض الأيام؛ تقليلاً للاستهلاك منه، كما حدَث في عصر عمر رضي الله عنه، ومثل منع زراعة مَحصول مُعَيَّن بأكثر من مِقْدار مُحدَّد ـ كالقُطن ـ في مصر؛ حتى لا يَجور التوسّع في زراعته على حساب الحبوب والمحاصيل الغذائية التي يَقوم عليها قُوت الناس، ومثل منع كبار ضباط الجيش، أو رجال السِّلْك الدبلوماسي من الزواج بأجنبيات، خشية تُسَرِّبَ أسرار الدولة، عن طريق النساء إلي جهات مُعادية. أمّا مثل الطلاق وتعدد الزوجات ـ ممّا فيه إذنٌ صريح من الكتاب والسنّة، وممّا استقر عليه عمل الأمة الإسلامية ـ فمنعه منعاً عامّاً مطلقاً مؤبّداً، فهذا شيء غير تقييد المباح الذي ضربنا أمثلته والله أعلم.[٢]

ونخلص أنّ هذا المجال المتصوّر لمنطقة الفراغ إنّما يكون لصلاحيات الحاكم الشرعي، وأنّ دائرة المباح يمكن تسميتها بمنطقة الفراغ التشريعي، والمقصود منها مساحة يتحرك فيها ولي الأمر لتشريع وجوب، أو نهي وفق مقتضيات المصلحة التي تمليها سياسة الدولة.

---

١. يونس المصري، رفيق، *أصول الاقتصاد الإسلامي*: ٧٧ ـ ٨٤

٢. أُنظر: موقع القرضاوي:

www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/1692.html

وربما يكون الفارق بين الاتّجاه الشيعي والسني، أنّ الأول يرى أنّ صلاحيات ولي الأمر، تكون في تقييد المباح مطلقاً حتى لو كان مستحباً، أو مكروهاً، وهو ما يسمى بالمباح بالمعنى الأعم، وأمّا في الاتّجاه السني، فيكون تقييد المباح من صلاحيات الولي لكن بالمعنى الأخص الذي يكون يتساوى فعله وتركه، ويكون الترجيح فيه للمكلف، دون المباح المنصوص على إباحته.

وهذا التفريق في الحقيقة يشير إلى ما يذكر عادة في علم الأُصول من التفريق بين المباحات الاقتضائية التي لاحظ الشارع فيها مصلحة الترك بأن يكون المكلف فيها مخيّراً، كما في الطلاق وتعدد الزوجات، وبين المباحات غير الاقتضائية التي لم يلحظ الشارع تلك المصلحة، بل الإباحة فيها ناشئة من عدم الحكم بأحد الأحكام الخمسة المعروفة.

المجال الثاني: تشخيص الموضوعات وتحديد الأولويات

هذا المجال للفراغ ـ احتمله محمد باقر الحكيم ـ وهو كلّ ما يرتبط بالأحكام الولائية في دائرة تشخيص المواضيع الخارجية، وفصل الاختلافات الشخصية، وتحديد الأولويات في مسائل التزاحم كالأهم والمهم، أو في مسألة الواجبات (أيها أهم)؛ فإذا وجد عشرة واجبات، ولم يكن من الممكن أن يشخص الأهم منها، باعتبار أنّ هذه الأولويات تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، وأنّ فيها تفاصيل لا يمكن بيانها، فلا بدّ أن توكل هذه المهمة إلى الإنسان الصالح العادل الجامع للشرائط، وهو الحاكم، الذي يجب أن يملأ هذه التفاصيل ويبينها.[١]

فيمكن تقسيم الموارد ذات الصلة بالموضوعات الخارجية ـ والتي تقع

---

١. أُنظر: حوار مع محمد باقر الحكيم، *المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد*: ١٢٧/١٤.

تحت صلاحية وسلطة ولي الأمر ـ إلى قسمين[١]:

القسم الأول: موارد متمحضة في تعيين الموضوع الخارجي، من قبيل: معرفة أنّ مصلحة النظام الإسلامي القائم اليوم هل تقتضي الجهاد بالسلاح، أم لا؟ أو معرفة أنّ هلال العيد، أو الصيام ثابت، أو لا، أو معرفة ما هو موضوع الحدّ الشرعي الذي يجب إجراؤه من قبيل: ثبوت الزنا، أو شرب الخمر؟ ونحو ذلك.

وبعد تشخيص هذه الموارد يكون الحكم فيها محدّد ضمن الأحكام الثابتة في الفقه، من دون أن يكون للولي تدخلٌ في أصل تلك الأحكام، بل تحديده وتشخيصه لها يكون بتشخيص موضوعاتها فحسب.

والقسم الثاني: موارد يفرضها حفظ النظام الإسلامي، وتبررها السياسات العامّة لإدارة الدولة في حدود ما سمحت له الشريعة بذلك، وهذا ما اصطلح عليه بمنطقة الفراغ التي يمارسها ولي الأمر في المباحات ـ التي ذكرناها في المجال الأول ـ فهو يمارس هذا الدور وفق المعطيات الزمانية والمكانية التي تفرض كثيراً ما اختلافاً في المواقف، كفرض الزكاة على الخيل التي ليست من جنس الأعيان الزكوية التسع، كما صدر ذلك من الإمام علي عليه السلام وقت خلافته، ونحو ذلك. وسوف يأتي البحث لاحقاً في ضوابط مثل هذه المواقف في هذا القسم، من أنّ سلطة ولي الأمر فيها ليست مطلقة، بل لا بدّ أن تقع ضمن معايير ومبادئ عامّة.

فنلاحظ هنا أنّ القسم الأول من التشخيص لا يمكن وصفه بمنطقة فراغ؛ فإنّ تشخيص الموضوعات سواء في نطاق الأحكام التي تخص المجتمع، أم في نطاق الأحكام الفردية ـ وإن كانت الصفة الغالبة في التشريعات عدم تشخيص الموضوعات؛ لأنّ أغلب الأحكام هي من قبيل الأحكام الحقيقية التي يكون موضوعها مفترض الوجود ـ لكن لا يعني عدم التشخيص وعدم

---

١. أُنظر: الحائري، كاظم، *ولاية الأمر في عصر الغيبة*: ١٢٧.

ذكر المصاديق أنّ هناك فراغاً تشريعياً يقوم المكلف، أو الحاكم بملئه.

أمّا ما يتعلق بتحديد الأولويات، فالمقصود منه ممارسة ترجيحات في دوائر محددة يعبّر عنها بالتزاحم الناجم عن تصادم مصلحة مع مصلحة أُخرى، أو مفسدة مع مفسدة أُخرى، أو مصلحة مع مفسدة.

وفي علم الأُصول، يقال: إنّ التزاحم في الأحكام على قسمين، فتارة يكون بلحاظ عالم الملاكات، أو عالم المصالح والمفاسد، وتارة يكون بلحاظ عالم الامتثال.

والمراد بالأول اجتماع ملاكات متضاربة في فعل واحد؛ فإنّ الشارع حينما يريد أن يجعل حكماً على فعل خاص قد تعددت فيه المصلحة والمفسدة معاً، فلا بدّ له وأن يحسب حساب تزاحم الملاكات في ذلك الفعل، فلو كانت المصلحة هي الأهم رجح الوجوب، وإلا يرجح الحرمة، فيختار الحكم المناسب له بعد الكسر والانكسار بين تلك الملاكات.

أمّا الثاني، فالمراد منه تزاحم مبادئ الحكم في موضوعين بلحاظ عالم الامتثال؛ لضيق قدرة المكلف، كما في مثال إزالة النجاسة عن المسجد والصلاة مع ضيق الوقت. وفي هذا القسم ـ أيضاً ـ يقدّم ما هو الأهم.[1]

لكن إعمال المرجحات في الثاني مرتهن بالمكلف، فهو الذي يشخص الأهم، ويمتثل وفقاً له، في حين أنّ الأول مرتبط بالمشرع، فإنّ تزاحم الملاكات إنّما يكون في عالم تشريع الأحكام وإنشائها على موضوعاتها، فتتعلّق إرادة الشارع بتشريع الحكم على طبق أقوى الملاكين لو كان أحدهما أقوى من الآخر، وإلّا فلا بدّ من الحكم بالتخيير.[2]

والتزاحم المقصود في هذا المجال يعود إلى التزاحم في امتثال الأحكام

---

١. الحائري، سيد كاظم، *مباحث الأُصول* (تقريرات أبحاث محمد باقر الصدر)، القسم٢: ٥٢/٢.

٢. النائيني، محمد حسين، *فوائد الأُصول*: ٧٠٥/٤.

الإلهية، لكن هذا التزاحم يمكن أن يُتصور موارده على نحوين:

الأول: موارد فرديّة، وللفرد فيها دور تشخيص وقوع التزاحم، ودور تشخيص الأهمّ من المهمّ، كما في مثال المصلّي الذي تزاحم وقت صلاته مع وجود غريق بجانبه على وشك الموت، فله أن يشخص وقوع التزاحم بين إقامة الصلاة وإنقاذ الغريق، وله أن يقرّر أهميّة تقديم إنقاذ الغريق على إقامة الصلاة.

الثاني: موارد اجتماعية، وللفقيه الولي وحده دور تشخيص وقوع التزاحم، ودور تشخيص الأهمّ من المهمّ، وتحديد الأولويات، بناء على أنّ له صلاحيات تشريعية ـ إن جاز التعبير ـ بإذن من الشارع، فيقال: إنّ الولي كما يتصرّف في دائرة موضوعات المباحات، فيلزم بالفعل، أو بالترك حينما يرى مصلحة في ذلك، كذلك له أن يُعمل فهمه ورأيه في تشخيصْ موارد التزاحم بين الأحكام، وهنا يجب عليه التصدي لهذا الترجيح، ولو ترك الأمر لأفراد المجتمع عامّة لاختلفت الآراء ولعمّت الفوضى والاضطراب ولفسدت أُمور المجتمع؛ فللفقيه الولي إذن، دور تشخيص التزاحم ودور التقديم، وأمره نافذ في القضايا الاجتماعية، ومن ثم له حقّ تشخيص الأولويات منها وتقديمها على غيرها.[1]

فإذا وقع التزاحم بين دفع العدو عن البلد الإسلامي، مع مسألة صرف مال المسلمين في ذلك، فإنّه لا إشكال في أنّ الدفاع أهم، فالفقيه القائم بالأمر المبسوط اليد إذا أحرز المصلحة الثانوية وأهميتها بالقياس إلى المصالح الأولية جاز، بل وجب عليه أحياناً أن يصدر الحكم الولائي بوجوب الدفاع، وهذا الحكم يكون حجة على الجميع؛ فإنّ مناط حجيّة الحكم الولائي إنّما هو حفظ النظم ورعاية المصالح العامّة للمسلمين التي يرجع فيها إلى رئيس المسلمين في كلّ زمان، وهذا أمر لا بدّ منه، ولا محيص عنه، وإلّا لاختل النظام، أو لحكمهم غيرهم، فتزاحم المصالح موجب لانقلاب الأحكام

---

١. الحائري، كاظم، *المرجعية والقيادة*: ١٦٥ ـ ١٦٦.

الأولية إلى أحكام ثانوية ثبوتاً، ويفتح باب إصدار الحكم الولائي للقائم بأمر المسلمين، ويكون كموضوع له؛ إذ بدون الولي لا يمكن إحراز الانقلاب لعامّة المسلمين، بل قد يقع التشكيك لكثير من الناس الذين يصعب عليهم إحراز المصالح المزاحمة للملاكات الأصليّة في الأُمور العامة؛ لعدم اطلاعهم عليها، أو لكيفيّة الخروج عنها في ذلك، وبذلك يختل النظام.[1]

وبهذا لا تقتصر صلاحيات الإمام على مجرّد ملء منطقة المباحات، بل يتعدّى ذلك إلى إعمال الترجيح فيما لو تزاحمت المصالح بينها، أو مع المفاسد، وهذا واضح عند من يعتقد ـ كالسيد الخميني ـ أنّ الحكومة تعتبر فرع من الولاية المطلقة لرسول الله ﷺ، هي إحدى الأحكام الأوليّة للإسلام، ومقدمة على كافّة الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج.[2]

وهذا التقديم ـ كما يفسره الحائري ـ ناتج من إعمال التزاحم، وهو ـ أيضاً ـ بيد الوليّ الفقيه، فهو ـ أي الفقيه ـ نسبته إلى الأمة كنسبة الأب إلى أطفاله، يجوز له عندما يرى المصلحة في التدخّل أن يتدخّل،[3] بل قد يقال ـ كمثال على إعمال التزاحم ـ إنّ أدلّة القصاص ـ مثلاً ـ وإن كانت مطلقة، ولكنّه مع تزاحم الملاكات تقدّم المصالح العامّة على المصالح الخاصّة، فيجوز للإمام العفو إذا رأى ذلك صلاحاً للإسلام والأمة، فحقّ القصاص وإن جعل لولي الدّم مطلقاً، ولكن الإمام وليّ الأولياء، فتقدّم ولايته على ولاية وليّ الدم، كما تقدّم ولاية الجدّ على ولاية الأب مع التعارض.[4]

وبعد هذا، نلاحظ: أنّ هذا المجال جزء متمم لدائرة الأحكام الولائية،

---

١. أُنظر: الخلخالي، *الحاكمية في الإسلام*: ٦٨٨ ـ ٦٨٩.

٢. السيد الخميني، روح الله، *صحيفة نور*: ٣٦٦/٢٠.

٣. الحائري، كاظم، *فقه العقود*: ٩٩/١ ـ ١٠٠.

٤. المنتظري، حسين علي، *نظام الحكم في الإسلام*: ٣٣٢.

وهو ـ كما وضحنا ـ مآله إلى تشخيص المصلحة الطارئة، ووصفه بمنطقة الفراغ إنما يكون بلحاظ أنّ الشارع قد ترك للحاكم حق هذا الإعمال للترجيح، بما يحقق مصلحة المجتمع المسلم، ويخدم النظام الإسلامي، ولا يؤدّي إلى الخلل.

وهذا المجال يلحق بالمجال الأول، وليس هو مبايناً له، أو منفصلاً عنه، لكنّه ـ أيضاً ـ يكون ضمن دائرة الأحكام الولائية، ولا يتعداه إلى دائرة الأحكام الشرعية، فلا يصح وصفه بمنطقة فراغ في الشريعة.

المجال الثالث: الأحكام العامة

وهذا المجال ـ يظهر من كلام كرجي[1] ـ فقد مرّ سابقاً أن اقترح تقسيماً حديثاً للحكم، مضافاً للتقسيم المعروف في الكتب الفقيهة، فالحكم من حيث المكلف يقع في عدّة أقسام: منها: الأحكام العينية ـ كالأحكام الخاصّة بالنبي ﷺ ـ والأحكام الكفائية، والأحكام الجماعية ـ مثل أحكام بعض السرايا ـ والأحكام الشخصية الانحلالية ـ مثل الصلاة ـ والأحكام الخاصة ـ مثل العقود والإيقاعات ـ والأحكام القضائية والجزائية، وأخيراً الأحكام العامّة.

والأحكام العامّة: هي الأحكام التي يكون موضوعها المجتمع، وإذا ما صار الأفراد موضوعها، فإنّ ذلك يكون بسبب إيجاد المجتمع لها، والمجتمع هنا هو غير «المجموع» فالمجتمع هو عنوان انتزاعي.

ويرى كرجي أنّ هذه الأحكام يمكن أن يصطلح عليها بالأحكام الحكومية، والتي لم يهتم لها فقهاء العصور الماضية بحكم ابتعادهم عن السلطة.[2]

---

١. أبو القاسم كرجي: أستاذ جامعي، *متخصص في الفقه والأصول في جامعة طهران.*

٢. الأحكام الحكومية من رؤية الدكتور كرجي، صحيفة جمهوري إسلامي الإيرانية، العدد العاشر، ج٢، ١٤١٨هـ؛ (نقلاً عن جواد كسار، في مقال له منشور على النت، بعنوان: الأحكام الحكومية وبدأ تدخل الدولة).

فمجال منطقة الفراغ هو الأحكام العامّة، وهي بحاجة إلى اكتشاف ضمن ضوابط وآليات محددة، والتي تتكأ على المصالح والمفاسد العامّة في حدود إطار الكتاب والسنّة ومبادئهما الكليّة، بخلاف أغلب الأقسام الأُخرى التي يتوقف استنباطها بشكل مباشر على الكتاب، والسنّة، والعقل، والإجماع.

والأحكام العامّة تلك شاملة للمسائل الصحية، والثقافية، والمالية، وقضايا السلم، والحرب، وغير ذلك من القضايا العامة التي تلعب فيها الدولة دور الوكيل عن المجتمع.

ويعتقد كرجي أنّ تشخيص المصالح والمفاسد ـ التي تستند لها الأحكام العامة ـ يرجع إلى العقلاء وأهل الخبرة والاختصاص؛ إذ عليهم تقع مسؤولية تشخيص الموضوع، وتحديد ما هو مصلحة ملزمة وما هو مفسدة، ثم ينهض مجلس آخر، أو لجنة، أو جهة باتّخاذ القرارات اللازمة على ضوء تشخيص العقلاء وأهل الخبرة والاختصاص.

في إطار عمل الدولة المعاصرة تتطلب العملية تأسيس مجلس لتشخيص المصالح يتألف من الخبراء في كلّ حقل له صلة بالشؤون العامّة، ويضمّ مختصّين من جميع الاختصاصات، كي يؤدّي هذه المهمة، ثم يحيل نتائج عمله إلى الجهة التي تتخذ القرارات المناسبة.

على هذا الضوء من السهل أن نلحظ أنّ الأحكام العامّة هذه تتبدل مراراً؛ تبعاً للظروف وللأوضاع المستجدّة التي تملي ظهور مصالح مستجدة واختفاء مصالح قديمة، ممّا سيعطي للفقه سعة ومرونة هائلة من هذه الزاوية.

بهذا الملاك لا تختص عملية استنباط هذه الأحكام بالمجتهد، والفقيه بالمعنى الدارج في الثقافة الفقهية، إلّا إذا كان من أهل الاختصاص في حقل من الحقول الحياتية العامّة، فعندئذ يساهم بوضع هذه القوانين لا بوصفه فقيهاً

مجتهداً، بل بصفته خبيراً ذا اختصاص في ذلك الحقل المفترض.[1]

والملاحظ على هذا المجال: أنّه لا يعدو دائرة صلاحيات الحاكم الشرعي، التي تكون بمناط الحفاظ على النظام وعدم الإخلال به. نعم، هناك تركيز على جانب أن تتم تلك الأحكام ضمن لجان من خبراء متخصصين في مجالات متنوعة في المجتمع، وهذا أمر بدهي.

وعليه، فهذا المجال ـ أيضاً ـ يقع ضمن منطقة الفراغ التي تكون ضمن صلاحيات الحاكم وفي أوامره الولائية.

المجال الرابع: باب المعاملات التي لم يذكر حكمها

المجال الرابع للفراغ ـ ويذهب له هادي معرفت ـ هو باب المعاملات، حيث لم يكن للشارع بيان فيها، وقد ترك الشارع حكمها بسبب المتغيّرات الزمانية والمكانية، بيد أنّ الشارع قد ذكر قواعد كثيرة للمعاملات، في ضوئها يملأ الفراغ التشريعي.[2]

وفي هذا السياق يقول محمد رشيد رضا:

> المعاملات الدنيوية فحيث إنها تختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الأمم قد وضع الإسلام لها قواعد كلية وأصولاً عامة، وفوّض استنباط الجزئيات التي تحدث إلى أولي الأمر، العارفين بمقاصد الإسلام وبأصوله العامة وقواعده الكلية، فهم يبينون الأحكام بالشورى في كلّ ما يحدث للناس من المصالح؛ استنباطاً من تلك الأصول والقواعد.[3]

---

١. أُنظر: كرجي، أبو القاسم، رسالة التقريب، العدد ٣٦، دور الزمان والمكان في الاجتهاد: ص١٥٦ ـ ١٥٩؛ وانظر: كرجي، مكانة العقل في استنباط الأحكام الاجتماعية والحكومية، مجلة: فكر الحكومة، (انديشه حكومت) العدد ٨: ٤٧.

٢. حوار مع هادي معرفت، أُنظر: *المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد*: ٣٥٧/١٤.

٣. محمد رشيد رضا، *مجلة المنار*: ٨٤٩ ـ ٨٥٠، العدد ١٧٥، ذي القعدة، ١٣٢٠ هـ

ولأهمية هذا المجال ولأجل اتّضاح حقيقته بنحو واف، سوف نبحث بعض الموضوعات ذات الصلة به.

١. المعاملات لغة واصطلاحًا

المعاملات لغةً: جمع معاملة، مصدر عامَلَ، يقال: عامَلْتُ الرجلَ أُعامِلُه مُعامَلةً،[١] وهي على وزن مفاعلة؛ فتقتضي اشتراك طرفين بعمل ما.[٢]

أمّا اصطلاحاً، فقد تعرضنا لذلك مختصراً في بعض بحوث الفصل الأول، وهنا نقول: قد عرّفها جمع من الفقهاء المتقدمين ـ كما عن التهانوي ـ بأنّها عبارة عن العقد على العمل ببعض الخارج[٣] مع سائر شرائط جوازها، وتطلق المعاملات ـ أيضاً ـ على الأحكام الشرعية المتعلقة بأمر الدنيا كالبيع والشراء، ونحو ذلك.[٤]

وعرّفها بعض المتأخرين:

بأنّها عقود وتصرّفات وعقوبات وجنايات وضمانات وغيرها، ممّا يقصد به تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض، سواء أكانوا أفراداً أم جماعات.[٥] أو: أنّها تبادل الأموال والمنافع بين الناس بواسطة العقود والتصرفات.[٦]

ولسنا بحاجة إلى تقييم هذه التعريفات بعد أن كانت من قبيل توضيح وشرح الإسم، وبعد وضوح معنى المعاملات في استعمالات الفقهاء بالتتبع والاستقراء، فإنّه يمكن رصد المعنى بذلك، فيقال: إنّ المعاملات لها معنى عام يقابل العبادات، فتدخل فيها مجموعة العقود والإيقاعات والأحوال الشخصية

---

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ٤٧٦/١١.

٢. أُنظر: الفيومي، *المصباح المنير*: ٥/١.

٣. ببعض الخارج: أي ببعض الناتج عن المعاملة.

٤. التهانوي، *كشاف الاصطلاحات*: ١٥٧٣/٢.

٥. الزحيلي، وهبة، *الفقه الإسلامي وأدلته*: ٢٠/١.

٦. أبو الفتوح، أحمد، *المعاملات في الشريعة الإسلامية*: ٢٥/١.

والسياسات المدنية، بل حتى العلاقات الدولية، ونحو ذلك. وأمّا معناها الخاص، فقد تطلق ويراد بها: خصوص المعاملات المالية. والمقصود هنا هي المعاملات بالمعنى الأعم.

وقد ذكرنا في مباحث الفصل الثاني ـ في المبحث الثاني ـ فارقاً أساسياً بين العبادات والمعاملات، يتمثّل في أنّ المعاملات ليست أُموراً مخترعة من الشارع كأكثر العبادات، بل هي أُمور رائجة بين العقلاء، متطوّرة حسب تطوّر الحياة، والشارع قد أمضى هذه المعاملات، ولم يردع عنها إلّا في موارد خاصّة؛ بسبب مفاسد ومضار رآها الشارع كالربا مثلاً، وقلنا: إنّها غالباً معقولة المعنى، والعقل منفتح على كثيرٍ من أسرارها؛ لذلك فإنّ الأصل فيها أن تكون معلومة الملاك والمناط، وكما يقول ابن عاشور[1]:

> إنّه كان حقاً على أئمة الفقه ألّا يساعدوا على وجود الأحكام التعبّدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأنّ ما ادُّعي التعبّد فيه، إنّما هي أحكام قد خفيت عللها، أو دقت؛ فإنّ كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبّدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم.[2]

والشواهد على أنّها ليست من صنيع الشارع، بل من صنع العقلاء أنفسهم: اعتماد الفقهاء على العرف، واعتباره أصلاً ومصدراً لإثبات العديد من الحقوق في نواحٍ شتّى من المعاملات، من قبيل: ما إذا سكت المؤجر والمستأجر عند العقد عن شرط متفق عليه بين الناس، ثم تخاصما فيه، فصل الحاكم الشرعي بينهما على أساس العرف والعادة، هذا أولاً.

والشاهد الثاني: اتفاق المحققين من الفقهاء، على أنّ كلّ معاملة تجري

---

١. عالم إسلامي معروف من الطائفة السنية.

٢. ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة الإسلامية*: ٢٤٤.

بين اثنين، أو أكثر جائزة نافذة، حتى يرد المنع عنها صراحة، أو ضمناً، ذلك بأن تحلّل حراماً، أو تحرم حلالاً.

والثالث: من استقرأ وتتبع أقوال الفقهاء يجد أنّهم في أكثر مسائل العبادات يستدلون على أحكامها بالنص مباشرة، لا بالاستنباط من المبادئ العامّة، أو بالإجماع على قضية خاصّة، أمّا في أبواب المعاملات، فيستمدون معظم الأحكام من أُصول عامّة وقواعد كلية مثل: لا ضرر ولا ضرار، ولا تجارة إلّا عن تراض، ومثل أوفوا بالعقود، وما على المحسنين من سبيل، وعلى اليد ما أخذت، والخراج بالضمان، والأهم مقدم على المهم، وما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وغير ذلك.[1]

٢. بيان أنّ المعاملات منطقة فراغ تشريعي

بما تقدم من الشواهد، يمكن تصوير أن تقع المعاملات في حيز منطقة الفراغ التشريعي، فما دام استنباط معظم أحكامها يكون في ضوء أُصول الشريعة وقواعدها العامّة، وما دامت من اختراع الناس بهدف تبادل المنافع فيما بينهم، وما دامت أُموراً عقلائية وجزءاً من مفردات حياتهم اليومية، ودور الشارع الإمضاء لها، فستكون عرضة للتغيير والتطوّر؛ تبعاً لحاجات الناس ومنافعهم المتجددة، ويتبع ذلك إمكانية تبدل أحكامها أيضاً.

وعندئذ يقال: في كلّ مورد من هذه المعاملات يكون للعقلاء حكم فيه، ولم يكن هناك محذور شرع، فلا مانع حينئذ من الالتزام بحكم العقلاء، فالمعاملات من حيث أنواعها وكيفياتها وشروطها وقيودها قد فوض أمرها للعقلاء، والشارع إنّما يتبع في تحريمه بعض القيود والشروط، وأمّا فيما سوى ذلك، فقد جعل الناس أحراراً في تصرفاتهم، فلو كان له موقف من كلّ

---

١. مغنية، محمد جواد، *فلسفات إسلامية*، ٧٠٠/١ ـ ٧٠١.

معاملة ولو في الزمن اللاحق لبيّنه ذلك بياناً صريحاً، والحال أنّه لم يبيّن، فيمكن إثبات صحّة أيّ تدخل عقلائي في مجالات المعاملات ما لم يلازم ذلك اجتياز الحدود التي بيّنها الشارع من حرمة الربا والغرر ونحو ذلك، وهو يكشف أنّ ما عداها موكول أمره إلى الناس لتدبير معاشهم في كلّ عهد، ولو حُصرت المعاملات في أبواب خاصّة محدودة قد لا يصلح أكثرها لكلّ زمان ومكان، ولأوقع المكلفين في ضيق، وهو خلاف ما نعلم من سماحة الشريعة، فثمّة إمضاء عامّ من قبل الشارع بتفويض أمر المعاملات إلى العقلاء.

فكل معاملة لم يرد فيها نصّ خاص يحرمها، ولم يكن حكمها داخلاً في عموم نص، فهذا هو الذي يكون في دائرة العفو والفراغ، والذي وجب عدم السؤال عنه زمن التشريع، كما هو مفاد قوله النبيﷺ: ذروني ما تركتكم، فإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم،[1] ومن مصاديق ذلك: أنّ المعاملات المعاصرة المالية وغيرها، ممّا لا تندرج تحت معاملة محرمة شرعاً، أنّ الأصل فيها الإباحة والصحّة، فليست هناك ضرورة للمطالبة بدليل خاص على صحّة معاملة بعينها. نعم، يكون هناك مجال واسع للفقيه بمعية الخبراء؛ للبحث عما يكتنفها ممّا هو معلوم حرمته.

ولا يقال: إنّ المعاملات بخروجها عن نطاق الأدلّة الشرعية إلا في بعض القيود والشرائط يوجب تأسيس فقه جديد، فإنّه لا مانع من الالتزام بهذا الفقه الجديد في حدود هذه المعاملات في هذا المجال، ولا محذور منه ما دامت تلك المعاملات متقيدة بقيود وشرائط في إطار الشريعة العام، سواء أكانت أركان هذا الإطار: صريح الأدلة، أم ظاهرها، أم قواعدها العامّة، أم المبادئ المقاصدية العليا.

ويرى جواد مغنية: أنّ المعاملات تؤول إلى الأحكام المتغيّرة التي تتبع تطوّر

---

١. المجلسي، *بحار الأنوار*: ٣١/٢٢. البخاري، *صحيح البخاري*: ١٤٢/٨.

الحياة الزماني والمكاني، فليس للشارع في المعاملات حقيقة شرعية كالعبادة، ولا هي ثابتة راسخة في نفسها كموضوع العقيدة، وإنّما هي عادات وقواعد عرفية اصطلح الناس عليها، والتزموا بها في التعاون والتعامل كالبيع والشراء والرهن والإيجار ونحوه، والشارع أقرّ بعضها كما هي، وألغى بعضاً من الأساس، وقلّم أو طعّم بعضاً آخر في نطاق المصلحة وحدود حرامه، فموقف النبيﷺ من المعاملات تماماً كموقف أيّ مشرع وضعي في هذا الزمان وفي كلّ زمان، يصوغ مواد القانون والنظام ممّا يراه سليماً ونافعاً من عادات الناس وتقاليدهم، ويدع منها ما يراه ضاراً، أو لا جدوى منه، وبهذا تتحوّل العادة إلى نصّ قانوني يُنفّذ بالقوة، مع فارق أنّ الرسول معصوم عن الخطأ والخطيئة فيما يقره ويلغيه، أو يعدله من المعاملات، أمّا المشرع الوضعي، فغير منزّه عن الهوى والخطأ.

ومعنى هذا: أنّ أحكام المعاملات آراء ونظريات شخصية تجوز مخالفتها والعمل بضدها، وعليه، فإنّ التغيير والتجديد ممكن في المعاملات بالخصوص، بل يجب؛ تبعاً لمصلحة الحياة وتطوّرها في كلّ مجتمع، وهذا هو الذي ينسجم مع القول، بأنّ الشريعة الإسلامية تصلح لكل زمان ومكان، أي أنّ مبادئ التشريع في المعاملات تفسح المجال لكل اجتهاد يستجيب لحاجات الناس في كلّ عصر ومصر.[1]

ويرى ـ أيضاً ـ شمس الدين: أنّ المعاملات ـ بالمعنى الأوسع ـ تشريعات لحالات متقلبة متغيّرة لا تستقر على هيئة واحدة، وخاصّة ما يتعلق من ذلك بالنواحي التنظيمية للمجتمع، وكافّة أنشطته السياسية والاقتصادية والزراعية والصناعية والسكانية: المدنية الحضرية والريفية، وما يتصل بالثروات العامّة والمرافق العامّة.[2]

---

١. مغنية، محمد جواد، *فلسفات إسلامية*: ٦٩٩/١ ـ ٧٠١.

٢. شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد*: ٢٧.

فنظام المعاملات بنحو عام يتميّز بجوانب تشريعيةٍ مرنةٍ ومتحرّكة، يتأثّر أسلوب تحقيقها وتطبيقها بظروف التطوّر المدني في حياة الإنسان.[١]

وما دامت المعاملات تعتمد في تشريع أحكامها على العرف وعادات العقلاء التي تتغير بتغير الزمان والمكان، فقد شاع الاستدلال بالسيرة العقلائية وعرف العقلاء في مثل أبواب المعاملات التي يكون للعقلاء تقنين فيها، وطفق الاستدلال يتسع بها كلّما تقلّصت الأدلة التي كان يعول عليها سابقاً لإثبات المسلمات والمرتكزات الفقهيّة، من أمثال الإجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح، أو عملهم بخبر ضعيف، ونحو ذلك؛ فإنّه قد عوّض بسيرة العقلاء عن مثل هذه الأدلة في كثير من مسائل المعاملات.[٢]

ولم يتصدّ الشارع لبيان أحكام وتأسيس تشريعات تفصيلية في باب المعاملات، كما تصدى في باب النكاح والعبادات والطهارة والطلاق وغيرها، يستكشف من سكوته وعدم تصديه، أنّه عوّل على ما عليه السيرة العقلائيّة بطبعها ونوعها وبمختلف أشكال تغيّرها وتبدّلها، وهذا إمضاء إجماليّ لما تستقرّ عليه السيرة في مختلف الأزمنة.

يقول السيد الخميني:

> ليست المعاملات التي بأيدينا إلّا معاملات عقلائية، والشارع تكون أحكامه غالباً إمضائيةً مطابقة لطريقة العقلاء، وليست له أحكام تأسيسية غالباً، فلا بدّ لنا في تشخيص العقود ـ جوازاً ولزوماً ـ من مراجعة بناء العقلاء، ونستكشف حالها من سبر بنائهم.[٣]

وعندئذٍ يتم ملء التشريعات التفصيلية للمعاملات العقلائية في ضوء المبادئ العامّة والقواعد الكليّة المقرّرة في المعاملات، ومنها ـ كما يقول ابن

---

١. الصدر، محمد باقر، *الفتاوى الواضحة*: ٥٧٩.

٢. أُنظر: الهاشمي، محمود، *بحوث في علم الأُصول* (تقريرات السيد محمد باقر الصدر): ٢٣٣/٤.

٣. السيد الخميني، روح الله، *الرسائل العشرة*: ٢١١.

العربي في أحكام القرآن ـ أربعة، هي: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، وأحاديث الغرر، واعتبار المقاصد والمصالح.[1] وهذا هو معنى منطقة الفراغ، أو العفو، أو المسكوت عنه في باب المعاملات.

فإن حديث: «وما سكت الله عنه، فهو عفو» ـ كما يعتقد الدكتور القره غولي ـ يعطينا مجالاً كبيراً ودائرة واسعة للاجتهادات الفقهية المقبولة في باب المعاملات المالية، والسياسة والقضايا الطبية، والقوانين الدولية، والعلاقات الإنسانية، حيث اكتفى فيها الإسلام بوضع المبادئ العامّة والقواعد الكليّة دون الخوض في تفاصيلها وجزئياتها.[2]

فيكون الاجتهاد ضرورة تفرضها هذه المنطقة ـ سواء أكان بالمعنى الشيعي، أو بالمعنى السني الذي يساوق الاجتهاد بالرأي ـ ويقول مصطفى أحمد الزرقاء: لا سبيل إلى إعطاء الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها وأحكامها في الشريعة إلّا عن طريق الاجتهاد بالرأي.[3] وقد تقدم معنى الاجتهاد بالرأي، وما هي ضوابطه عند أهل السنة في العصر الراهن.

٣. أصالة الصحّة في المعاملات

ممّا يؤكد ويدعم كون المعاملات بمعناها الواسع مجالاً لمنطقة الفراغ، هو أنّ الأصل فيها مبني على الصحّة، وليس الفساد، فكل معاملة بين طرفين يحكم بصحتها ما لم تخالف شرطاً محرماً، وهذا محل اتفاق بين الفقهاء، كما أنّ الأصل عدم توقيفية المعاملات على ما هو معهود في زمن التشريع؛ ولهذا يرفض صاحب العروة التسليم بانحصار المعاملات في المعهودات، فلا حاجة

---

١. ابن العربي، محمد بن عبد الله، *أحكام القرآن*: ١٣٧/١

٢. القره غولي، محيي الدين، *المقدمة في المال والاقتصاد والملكية والعقد*: ٢٥.

٣. الزرقاء، مصطفى أحمد، *المدخل الفقهي العام*: ٧٩/١ ـ ٨٠

إلى الدليل الخاص لمشروعيتها، بل كلّ معاملة عقلائية صحيحة إلّا ما خرج بالدليل الخاص.[١] وقال بمنع حصر المعاملات في المتداولات، وأنّ الأقوى صحّة كلّ معاملة عقلائية لم يمنع عنها الشارع.[٢]

وهذا الأصل لا يتعارض مع الأصل الأولى العقلي المتفق عليه، وهو فساد المعاملة[٣] الناتج من استصحاب عدم النقل والانتقال؛ لأنّ المقصود بأصالة الصحّة هو الأصل الثانوي الناشئ من العمومات القرآنية، من قبيل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيعَ﴾ أو ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.[٤]

وقد أكّد ابن القيم هذا المعنى: الأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود والمعاملات الصحّة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم، والفرق بينهما أنّ الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرّعه على ألسنة رسله، فإنّ العبادة حقه على عباده، وحقّه الذي أحقّه هو ورضي به وشرّعه، أمّا العقود والشروط والمعاملات، فهي عفو حتى يحرمها... فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها؛ فإنّه لا يجوز القول بتحريمها؛ فإنّه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال، فكيف وقد صرحت النصوص بأنّها على الإباحة فيما عدا ما حرمه.[٥]

وقد يقال: ليس من الصحيح القول أن المعاملات فارغة من التشريع؛ فإنّ صحّة العقود العقلائية تستند في الإمضاء والصحّة على مثل كلام الله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ونحو ذلك، وهو تشريع وتقنين بصحّة كلّ عقد إلى يوم القيامة، وأين هذا من منطقة الفراغ؟

فيجاب: أوّلاً: إنّ المقصود من المعاملات أوسع من العقود، بل المقصود

---

١. اليزدي، محمد كاظم، *العروة الوثقى*: ٢٩٦/٥.
٢. المصدر نفسه: ٣٩٣/٦.
٣. الأنصاري، مرتضى، *المكاسب*: ٣٤٠/٤.
٤. أُنظر: النراقي، أحمد بن محمد، *مشارق الأحكام*: ١١.
٥. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *إعلام الموقعين*: ٣٤٤/١.

بها المعنى العام الواسع كما بيّنا. وثانياً: من يدّعي أنّها منطقة فراغ يكون نظره منصباً على حيثية أنّ موضوعات هذه المعاملات الحديثة وشروطها مما لم يكن الشارع قد ذكر لها حكماً بخصوصها وقيّدها به، بسبب تأثّر موضوعاتها بالعامل الزماني والمكاني، فتكون متجددة دائماً، فقد يكون عقداً في زمن يُعدّ غبنياً، لكن في زمن آخر لا يكون كذلك.[1]

كما أنّنا لا نقصد بالفراغ هو فراغ الواقع من الحكم؛ لأنّنا أثبتنا في بحث الشمولية أنّ كلّ واقعة ـ من حيث الثبوت ـ لها حكم عند الله تعالى. نعم، ثمّة أحكام لم تبلغ وسكت عنها، وهذا هو المعنى الدقيق للفراغ. وسوف يأتي توجيه ذلك في مبحث في إشكالات منطقة الفراغ.

وفي ضوء هذه الإشكالية لا بدّ من الالتزام بأنّ المعاملات، التي لم ينص على حكمها بالخصوص، وإن كانت عقلائية وصحتّها عقلاً مستلزم لإمضائها إمضائها، بيد أنّ هذا الإمضاء مسبوق بإمضاء شرعي متمثّل في بعض القواعد العامّة، فحينما تمضى معاملة بدليل أوفوا العقود، أو بدليل أحل الله البيع، هذه الأدلة وإن كانت تشكل قواعد عامّة فوقانية، لكنّها تعدّ تشريعات لفظية تستند إليها تلك المعاملات في تشخيص أحكامها، وعندئذ لا يمكن القول إنّ المعاملات الداخلة في تلك القواعد تشكّل مجالاً لمنطقة الفراغ التشريعي.

نعم، المبادئ العامّة يمكن تقسيمها إلى قسمين: مبادئ عامّة مقاصدية، من قبيل: إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان، ومبادئ عامة فوقانية، من قبيل: أوفوا بالعقود، ونحوه.

فإذا كانت المعاملات تشرّع في ضوء القواعد الفوقانية، فلا تكون فراغاً تشريعياً، وأمّا ما كان منها يستند ويتكئ على المبادئ المقاصدية العليا، فقد يقال بأنّه مجال لمنطقة الفراغ.

١ـ أنظر: *مقالات مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد*: ٣٤٣/١٤. (حوار مع محمد هادي معرفت)

ولهذا، فيقال في هذا المجال إنّ قسماً من المعاملات التي يمكن أن تكون مصداقاً للمبادئ الفوقانية، لا تقع في دائرة منطقة الفراغ.

المجال الخامس: المجهولات

المجال الخامس المتصوّر ـ وتعرض لذكره شمس الدين ـ يقع ضمن مساحة ما لم يرد له في الشارع عنوان بخصوصه، أو بما يعمه من إطلاق، أو عموم لفظي ونحوه، بل هو من المجهول الذي كشف عنه تطوّر الإنسان والمجتمع في الحياة لاحقاً.

وهذه المساحة ـ كما يرى شمس الدين ـ تتنوع موضوعاتها بين أفعال وتروك، وعلاقات بين البشر، أفراداً وجماعات ودولاً، وهي وليدة حركة المجتمع والإنسان في هذه الحياة، التي يشكّل عامل المعرفة والعلم فيها دوراً رئيساً ومهماً في تزايد حجم قدرة الإنسان على التصرّف في محيطه على الأرض وفي أعماقها وفي الفضاء، وهو يفضي إلى أساليب جديدة من الضبط والتنظيم والسيطرة.[1]

هذا المجال لم يكن للإنسان في عصر صياغة التشريع التنبؤ به، بل ربّما بعض موضوعاته تعتبر ضرباً من الخيال آنذاك، فلا مبرر له، وليس من الحكمة أن يكشف عنه الوحي الإلهي؛ لأنّ الحكمة تقضي بإطلاق حرية البشر، وعدم حصرهم في قوالب، وصيغ تنظيمية قد لا تنسجم مع التطوّر الذي تقضي به طبيعة الحياة وتقلباتها.

ومن الأمثلة على ذلك:

أوّلاً: تطوّر العلوم الطبية والتي نشأت عنها عمليات نقل الأعضاء من الموتى وزرعها، أو من الأحياء بتبرعهم، أو بيعهم لها، وعمليات التلقيح الاصطناعي بصيغه المتنوعة.

---

١. شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*: ١٠٧ ـ ١٠٨.

ثانياً: تطور علوم الفيزياء والكيمياء والهندسة، وما نشأ عن ذلك من تطور هائل في صنع الأسلحة التقليدية والكيمياوية، والجرثومية، والبيولوجية والذرية، وما يستلزمه إنجاز صنع هذه الأسلحة من تجارب في الفضاء، وعلى الأرض وتحت الأرض وتحت الماء، وآثار وجود هذه الأسلحة على البشر في المجتمعات المالكة لهذه الأسلحة وغيرها.

ثالثاً: كلّ ما نشأ وينشأ من السيطرة على فضاء الأرض والفضاء الخارجي، والسيطرة على بعض الكواكب، بالنسبة إلى الدول ذات القدرة على السيطرة، والمجتمعات العاجزة عن ذلك والواقعة تحت سيطرة الدولة المالكة لهذه القدرة ونتائجها وأدواتها.

رابعاً: قضايا البيئة من جميع جوانبها: الفضاء الخارجي، وسطح الأرض، وجوفها، والمياه ومصادرها، والبحار، وعلاقة ذلك بالتجارب النووية، وغيرها من التجارب المدمرة والمخلة للتوازن في الطبيعة، وكمية استهلاك الطاقة وكيفيَّتها، ونمو الصناعات وعلاقته بالبيئة، والنفايات الصناعية وعلاقتها بذلك.

خامساً: أزمة الطعام والمياه التي تواجه العالم، وتواجه الشعوب الفقيرة، أو العاجزة المتخلفة بوجه خاص.

سادساً: النمو السكاني وعلاقته بقضايا التنمية، وأزمة الطعام والمياه والطاقة، حرية الإنجاب، تنظيم النسل والأسرة.

وكل ما ذكر يستلزم أوضاعاً تنظيمية تناسبها في داخل المجتمع، من حيث علاقات الناس ببعضهم بعضاً، وعلاقتهم بالمرافق العامّة، وطريقة استخدامهم لها، وعلاقتهم بالسلطة الحاكمة، وعلاقتها بهم، وعلاقة الدول ببعضها، وعلاقة المجتمعات والدول بالطبيعة.

وهذا كله ـ أيضاً ـ يستدعي تكوين سلطات في المجتمع تحدُّ من حريات الأفراد والمجتمعات والدول بما يتناسب مع أوامر هذه السلطات ونواهيها.

إنّ جميع ذلك، أو معظمه يكون مجال فراغ تشريعي لم ترد فيه نصوص تشريعية خاصّة، أو قواعد تشريعية عامّة، وهذا الفراغ يملأ بتشريعات تتناسب مع الضرورات، ومع أنواع الاختيارات التي يقتضيها التكيّف مع هذه الظروف.

ويفترق هذا المجال عن سابقه ـ المعاملات التي لم يرد فيها نص بخصوصها ـ أنّه يلحظ حتى البرامج التنظيمية التي يحتاجها الفرد أو المجتمع، وهو يتسع لكل شيء من تقلبات الإنسان وأفعاله وتروكه وعلاقاته بالطبيعة والمجتمع عدا العبادات.[1]

وخلاصة الأمر: إنّ موضوع هذا المجال كلّ وضع جديد من أوضاع الإنسان يحصل نتيجة التطوّر ونمو المعرفة والقدرة اللذين يقتضيان أشكالاً جديدة من الضبط والسيطرة والتنظيم للمجتمع وللإنسان في المجتمع، ولم يرد فيه نصّ تشريعي مباشر، أو قاعدة عامّة.

وهذا المجال في واقعه يرتكز بشكل أساس على الأحكام التدبيرية والتنظيمية وما يتفرع عليها من أوامر ونواه، وهي أعم من التنظيمات التي تفرضها مصلحة النظام الإسلامي، فالتدبير هنا يكون بلحاظ التطوّر الحاصل للإنسان، وهو لا يختص بالمجتمعات الإسلامية، بل موضوعه الفرد المسلم والمجتمع أينما كان وتحت أيّ سلطة.

وربّما هذا المجال هو المجال الذي أشار له سروش في مبحث شمولية الفقه، وقلنا هناك ثمّة من يدّعي عدم شمولية الشريعة، لقصورها في الجانب البرمجي لكثير من قضايا الحياة. فلو قلنا: إنّ هذا النقص التشريعي ليس نقصاً في واقعه، بل هو فراغ تشريعي ترك لحكمة استدعت ذلك ـ كما بينا ـ وأنّ الفقيه هو من يملأ هذا المجال وفق ضوابط وأُصول محددة، فإنّ ذلك سيفضي إلى أنّه لا نقص أصلاً.

١. أُنظر: شمس الدين، محمد مهدي: *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*: ١٠٧ ـ ١١٢.

وهذا المجال نراه صحيحاً، وهو يشتمل على الفراغ التنظيمي الحكومي والفراغ التشريعي، وسوف يأتي في الفصل الخامس أُصول وضوابط الاستنباط في مجال الفراغ التشريعي، كما أنّ الملاحظ على هذا المجال أنّه يتداخل مع مجال المسائل المستحدثة الذي سنبحثه في المبحث الآتي.

المجال السادس: الموضوعات المستحدثة

المجال الأخير المتصوّر لمنطقة الفراغ ـ احتمله محمد باقر الحكيم، وبعض علماء أهل السنّة ـ وهو يعبّر عن المساحة التي ترتبط بالحوادث الجديدة والمسائل المستحدثة والنوازل، فكل المستجدات الحياتية، هي مجال منطقة الفراغ، فهي تقع تحت سلطة التشريع الاجتهادي، بمعنى أنّ الفقيه هو من يبيّن أحكامها، وقد كان الأئمةعليهم السلام يملؤون هذا الفراغ في بيان أحكام هذه الحوادث؛ إذ إنّ الشارع لم يبيّن كلّ التفاصيل، فأحكام الأراضي المفتوحة ـ مثلاً ـ لم يأت فيها الشارع بنص يرتبط بحكمها، كما يجمع على ذلك المسلمون، بل إنّ هذا الحكم قد ذكر بعد رسول الله، وكل الحوادث من هذا النوع يملأ الفراغ فيها المجتهد.[١]

وهذا المجال يختلف عن الرابع ـ مجال المعاملات ـ في كونه أعم منه، فيشمل كلّ ما هو مستحدث حتى لو كان غير معاملة، من قبيل: شرائط صحّة بعض العبادات كما في الصلاة في الطائرات ونحو ذلك، كما أنّه يكون مكمّلاً للمجال الخامس (المجهولات).

١. معنى المسائل المستحدثة

معنى المستحدث في اللغة: من الحدث، والحديث، وهو نقيض القديم.

---

١. أُنظر: حوار مع محمد باقر الحكيم، *المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد*: ١٤/١٢٧.

والحدوث: كون شيء لم يكن، واستحدثت خبراً: أي أوجدت خبراً جديداً.[١] ومُحْدَثاتِ الأُمور: جمعُ مُحْدَثَةٍ ـ بالفتح ـ وهي ما لم يكن مَعْرُوفاً في كتاب ولا سُنَّة ولا إجماع. والحَدَثُ: الأمر الحادِثُ المُنْكَرُ الذي ليس بمعتادٍ ولا معروف في السُّنَّة. والحديثُ: الجديدُ من الأشياء.[٢]

فيكون المعنى اللغوي للمسائل المستحدثة: هو المسائل الجديدة التي لم تكن معروفة سابقاً.

والمعنى المقصود عند الفقهاء ـ كما عن الموسوعة الكويتية ـ هو الوقائع التي جدّت وليس لها حكم ظاهر مفصل في المراجع الفقهية القديمة التي دوّنت خلال القرون الثلاثة عشر للهجرة.[٣]

وهذا التعريف يقتصر على المستحدثات التي وجدت بعد عصر النص بنحو مغاير تماماً لأيِّ موضوع في ذلك العصر، ولا يشمل ما استجد، بسبب تغيّر في بعض الشروط والقيود، فإنّ إطلاق المستحدث شامل له عرفاً، مع أنّه قد يكون لموضوعه ـ قبل تغيّر شروطه ـ حكم ظاهر مستفاد من إطلاق، أو عموم لفظي.

ويقترب من هذا التعريف ما ذكره بعض المحققين من الشيعة، من أنّ موضوع المسألة المستحدثة ممّا لم يعقل وجوده خارجاً في عصر النصّ كي يبحث عن شموله له؛ وذلك مثل: ترقيع اليد وتركيبها على فاقدها، فإنّه لم يكن أمراً متصوّراً؛ ولذا لم يقع السؤال في النصّ عنه وعن أمثاله.[٤]

وعرّفها بعض الفقهاء المعاصرين من الشيعة ـ كما عن مكارم الشيرازي ـ:

كلّ موضوع جديد يُطلب له حكم شرعي، سواء لم يكن في السابق، أم كان سابقاً لكن تغيّرت بعض قيوده، فالأول من قبيل النقود

---

١. الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*: ٢٧٨/١.

٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ١٣١/٢

٣. مجموعة مؤلفين، *الموسوعة الفقهية الكويتية*: ٦١/١.

٤. القائني، محمّد بن محمّد الحسين، *المبسوط في فقه المسائل المعاصرة*، المسائل الطبية: ١٩.

الاعتبارية التي لم تكن قبل، والثاني من قبيل: اعتبار المالية لبعض الأعيان النجسة، والتي لم تكن لها مالية في الماضي.[1]

وكما عن الروحاني: بأنّها المسائل التي اقتضتها طبيعة عصورنا هذه، ولم تكن موجودة في عصر صاحب الشريعة السماويّة الباقية، وعصور أهل بيت العصمة من ذرّيّة الرسولﷺ.[2]

ولم أعثر على مزيد من التعاريف للمسائل المستحدثة ـ بحسب الاستقراء ـ وكأنّ مفهومها واضح لا يحتاج إلى تفسير، أو بسبب المنهج السائد في المؤسسة الدينية الشيعية، والذي لا يتعرض عادة للمسائل المستحدثة، كما أشار لذلك السيد الخامنئي: من أنّ الفقه الذي هو عملنا الأساس لم ينفذ إلى المجالات الحديثة بشكل واسع، فاليوم ثمة مسائل مستجدة قد برزت، وكان من واجب الفقه أن يبيّن أحكامها، لكن لم يحصل هذا، مع أنّ قناعتنا بأنّ الفقه له القدرة على ذلك؛ بيد أنّ تلك المسائل لم تقع ضمن المنهج السائد والشائع حتى يستنبط أحكامها ذوو الخبرة والمتخصصون، فالمسائل المالية وكثيراً من المباحث الحكومية، ومباحث مثل الديات والحدود ومسائل أُخرى مرتبطة بالقضاء ـ التي مع عظمة القضاء عندنا ـ لا زالت بحاجة إلى حلول فقهية. وكذلك كثيراً من المباحث المرتبطة بحياة الناس مثل: مسألة زراعة الأعضاء والتشريح، فيجب على الفقه أن يدخل في هذه المجالات.[3]

٢. النوازل والمستجدات في الفقه السني

هذا، وفي الفقه السني لم يستعمل مصطلح المسائل المستحدثة إلّا نادرا جداً، بل الشائع عندهم اصطلاح النوازل والمستجدات والوقائع.

---

١. الشيرازي، مكارم، بحوث *فقهية هامة*: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٢. الروحاني، صادق، *المسائل المستحدثة*: ٤.

٣. أُنظر: الخامنئي، خطابات، خطابات سنة ١٣٤٧ هـ ش، (خطاب مع النخب الحوزية): ١٢٣ ـ ١٢٤.

والنوازل لغة: جمع نازلة، والنازلة: اسم فاعل من: نزل ينزل إذا حلّ، وقد أصبح اسمًا على الشدة من شدائد الدهر.[١]

وفي الاصطلاح عند فقهائهم لها معان متنوعة، فقد تطلق النوازِلُ في اصطلاح الحنفيَّة على: الفتاوى والواقعات، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخِّرون لما سُئلوا عن ذلك، ولم يجدوا فيها رواية. وفي اصطلاح المالكية تكونَ بمعنى الأقضية، فتطلق على القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقًا للفِقه الإسلامي، وأيضاً تطلق على الأسئلة والأجوبة والفتاوى. أمّا في اصطلاح عامّة الفقهاء، فيراد بها: المسألة الواقعة الجديدة، التي تتطلب اجتهادًا وبيانَ حكم.[٢]

أمّا المستجدات، فتعني اصطلاحاً ـ كما في مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ كلّ واقعة جديدة في الظهور، أو في الشهرة، وليس لها في المراجع الفقهية المعتمدة حكم ظاهر مفصل، فلا عبرة بالإشارات، أو التعرّض الخاطف لها في كتب الفقه، من فقيه واحد، أو اثنين، أو لدى مذهب دون غيره، فهي تعتبر مستجدة طالما لم تحظ بالمعالجة المتكررة كغيرها من المسائل المتداولة في المتون والشروح والحواشي.[٣]

وأمّا الوقائع، فإنّها تطلق على كلّ واقعة، مستجدة، سواء أكانتْ مستجدة، أم لا.

والفارق بين الثلاثة (النوازل والوقائع والمستجدات) ــ كما يذكره الدكتور الجيزاني ـ: أنّ النوازل إنّما تُطلق على المسائل الواقعة إذا كانت مستجدّة، وكانت ملحّة، بمعنى أنّها تتطلّبُ حُكمًا شرْعيًا حتمياً.

---

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ١١/٦٥٦ ـ ٦٥٩.

٢. أُنظر: الجيزاني، محمد حسين، *فقه النوازل*: ١/٢٠ ـ ٢١.

٣. أُنظر: مجموعة من المؤلفين، *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*: ١٣١٨. منشورة على موقع مكتبة الشاملة.

وأمّا المستجدات، فإنّها تطلق على كلّ مسألة جديدة، سواء أكانت هذه المسألة من قبيل المسائل الواقعة، أو المقدَّرة، وليس من الضروري أن تتطلب هذه المسألة الجديدة حكمًا شرعيًا، فقد لا تكون ملحة.

وأمّا الوقائع، فهي أعم من الجميع، وليس من الضروري أن تكون مستجدة، كما ليس من الضروري أن تتطلب حكماً على تقدير كونها مستجدة.

ويخلص الجيزاني إلى أنّ النازلة لا بدّ أن تشتمل على ثلاثة أُمور: أنّها واقعة فعلاً لا افتراضية، وأنّها جديدة لا قديمة، وأنّها شديدة وملحة.[1]

وبهذه القيود تخرج عن المسائل المستحدثة الوقائع غير النازلة، وهي المسائل الافتراضية المقدَّرة، كما تخرج نوازل العُصُور السالفة، وهي تلك المسائل التي سبَق وقوعها من قبلُ، فيما إذا تكرر وُقُوعها.

كما تخرج ما نزل من وقائع جديدة، إلا أنّها غير مُلحَّة من الناحية الشرعية، فلا تتطلب الواقعة نظرًا شرعيًا.

والمقصود عندئذ في هذا المجال: هو النوازل، أو المستحدثات التي تقع لأول مرة، وقد خلت من أيّ نص تشريعي، صريحاً كان أم ظاهراً، بأيّ أنحاء الظهور حتى العموم والإطلاق.

٣. نماذج من النوازل والمسائل المستحدثة

كثيرة هي المستجدات في العصر الراهن، ففي المجال الاقتصادي ـ مثلاً ـ ظهرت البنوك وشركات التأمين المختلفة والشركات الاستثمارية المختلطة الأعمال، والاقتراض بطريق السندات والمضاربات التجارية في البورصة بالأسهم والسندات، والتفنن في الاكتساب الربوي، سواء في الفوائد البنكية، أم الاعتماد المستندي، أم خصم الأوراق التجارية.

---

١. أُنظر: الجيزاني، محمد حسين، *فقه النوازل*: ٢٢/١ ـ ٢٥.

وفي المجال الصناعي والتجاري ما نشأ من حقوق تحتاج إلى تكييف شرعي كحق التأليف والاختراع والنشر، ومن ذلك حق احتكار بعض السلع وحصرها بوكيل محدد.

وفي المجال الطبي: كمسألة تشريح الجسم للأغراض التعليمية، أو لبيان أسباب الوفاة، أو مسألة اقتطاع أجزاء من الجسد الحي ونقلها وزرعها في جسد آخر بما يعبّر عنه بزراعة الأعضاء، ومسألة الموت السريري، وهل يجوز رفع جهاز الإنعاش عن المريض، ومسألة تجميع لبن الأمهات وخلطه، وتأسيس ما يسمى ببنوك الحليب وتغذية الأطفال منها، وما يترتب عليه من اختلاط الأنساب.

وكذلك مسألة التلقيح الاصطناعي، أو أطفال الأنابيب، وظاهرة استئجار الأرحام، وبيع وشراء بيضات النساء، أو الحيوانات المنوية.

وهناك مسائل أكثر خفاء، من قبيل إمكانية تخدير من وجب عليه الحد؛ تجنباً للأذى، أو استرجاع الجزء المقطوع بعملية جراحية، وغير ذلك ممّا هو كثير.[١]

٤. تنوع المسائل المستحدثة

تتنوع وتنقسم المسائل المستحدثة، أو النوازل إلى أقسام متعددة بعدّة اعتبارات، لكن ما يهمنا هنا أنّها يمكن أن تنقسم إلى: مسائل موضوعاتها محضة: وهي التي لم يسبق وقوعها من قبل، ومسائل موضوعاتها سبق وقوعها من قبل، لكنها تطورت من جهة أسبابها والواقع المحيط بها، وتجددت في بعض هيئاتها وأحوالها، حتى صارت بهذا النظر كأنّها نازلة جديدة.[٢]

وهذا التقسيم ذاته قد ذُكر في تعريف الشيرازي المتقدم، فبيّن أنّ

---

١. أُنظر: الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، *التخريج عند الفقهاء والأُصوليين*: ٣٥١ ـ ٣٥٤.
٢. أُنظر: الجيزاني، محمد حسين، *فقه النوازل*: ٢٩/١.

موضوع حكم المسألة المستحدثة تارة لم يكن في السابق أصلاً، أو كان سابقاً لكن تغيّرت بعض قيوده.[١]

٥. بيان أنّ المسائل المستحدثة منطقة فراغ تشريعي

لا شك أنّه بعد وفاة النبيﷺ قد حدث فراغ في مجال الحلول التشريعية للمشكلات الجديدة، ولم يكن يستطع المسلمون أن يسدوا هذا الفراغ؛ لأنّهم لم يستطيعوا أن يتعلموا كلّ ما يمكن به معالجة المعضلات المستقبلية؛ إذ كانت بلا شك تتطلب وقتاً طويلاً لم يمكن تحققه في حياة النبيﷺ ميسوراً، خصوصاً بملاحظة انشغال النبيﷺ بكل ما من شأنه توطيد دعائم الإسلام الأساسية وترسيخها، ففي الفترة المكية كان الاهتمام منصباً على الاعتقادات الذي يعتبر الأساس في تعزيز الدين الإسلامي، أمّا في الفترة المدنية، فقد عظم فيها الإسلام، وكانت هناك حروب كثيرة تجاوز عددها الاثنين وسبعين غزوة ضد: المشركين، اليهود، المنافقين، وقد استنزفت تلك الحروب من الوقت كثيراً من حياة النبيﷺ والمسلمين الأوائل.

فكانت حياتهم حافلة بالأحداث والوقائع، كثيرة الصعوبات والمتاعب، جعلت جلّ اهتمامهم وأوقاتهم في مسألة الدفاع عن حياض الإسلام وحياة الرسولﷺ حتى إذا ما تيسّر لهم بعض الوقت انصرفوا فيه إلى تعلّم بعض الأحكام الإسلاميّة.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فقد اقتضت الحكمة الربانية ألّا تنزل التشريعات الإسلامية كلها دفعة واحدة بحيث تتضمن كلّ ما هو حادث وما سوف يحدث مستقبلاً، بل كان التشريع الإسلاميّ يشقّ طريقه نحو التكامل بصورة تدريجية؛ وذلك لعدّة أُمور:

---

١. الشيرازي، مكارم، *بحوث فقهية هامة*: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

منها: إنّ بيان الأحكام لا يصحّ إلّا بعد وجود مقتضياتها وشروطها في داخل المجتمع.

ومنها: إنّ التدريج في بيان الأحكام يكون أوقع في النفوس وأقرب إلى الحفظ فيما إذا كان متّصلاً بالواقعة الخاصّة التي نزل في حقّها القرآن.

ومنها: إنّ التدريج هو المنسجم مع طبيعة المجتمع آنذاك، والتي افتقدت لكثير من المبادئ الأخلاقية والعدالة الاجتماعية، فكان بيان جميع القوانين الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة دفعةً واحدةً، أو في فترة قصيرة، أمراً متعذراً ومرفوض عقلاً.

مضافاً إلى أنّ التدريج وعدم نزول الأحكام دفعة واحدة له مبررات أُخرى، من قبيل: تثبيت فؤاد النبيﷺ، أو تسهيل عملية التعليم، ونحو ذلك، فإنّ القوانين التي تشرع طبقاً للحاجات الفعلية، تكون أقرب إلى النتيجة المطلوبة، فيأخذ بها المسلمون، ويعالجون بها مشكلاتهم، فيشاهدون النتائج العمليّة الطيّبة، فبسببها تزداد ثقتهم بالوحي ويزداد تعلّقهم به.

فلم يكن من المناسب أنّ يبيّن الرسولﷺ للناس حلولاً لمشاكل لم تحدث بعد، ويتحدث عن موضوعات لم يعرفوا شيئاً عن ماهيتها وتفاصيلها، ولم يشهدوا لها نظيراً في حياة الرسول، وإنما كانت تحدث بصورة تلقائية فيما بعد، حيث لم يكن في وسع المسلمين أنّ يدركوا معنى تلك الموضوعات ويعرفوها.

ولهذا كان الصحابة يرون أنّه من الترف الذي يجب الترفع عنه السؤال عن حكم قضايا لم تقع بعد، وقد ورد عن الخليفة عمر أنّه قال: لا يحل لأحد أن يسأل عما لم يكن، إنّ الله تبارك وتعالى قد قضى فيما هو كائن،[1] وجاء رجل يوماً إلى ابن عمر يسأله عن شيء، فقال له ابن عمر: لا تسأل عما لم

---

١. ابن عبد البر، *جامع بيان العلم وفضله*: ١٤٢/٢.

يكن، فإني سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عما لم يكن.[١]

فكان هناك عزوف عن السؤال إلّا في حدود المشاكل المحددة الواقعة، وهذا ساهم في ضآلة عدد النصوص التشريعية التي نقلوها عن الرسولﷺ، وهو الذي أدّى بعد ذلك إلى حصول فراغ تشريعي، شعر به فقهاء أهل السنّة مبكراً.[٢]

وهكذا لم يتسنّ للمسلمين أنّ يتعرّفوا على كلّ شيء فيما يتعلق بالحوادث والموضوعات الواقعة في المستقبل، ولذلك كانوا يجهلون كثيراً من الأحكام المتعلّقة بها، والحلول اللازمة لها، فلم يكن ما وعوه منه وافياً بالحاجات المستجدة.

هذا، ومن جانب آخر نجد أنّ القرآن الكريم يصرّح في أحد آياته بأنّ الدين قد أكتمل، يقول تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِينًا﴾.

هذا الإكمال ـ بدواً ـ يبعث في النفس تهافتاً؛ إذ من جهة فقد أكمل الله التشريع في السنة العاشرة للهجرة، من علوم ومعارف وأُصول وفروع، ومن جهة أُخرى ثمّة عجز في استقاء الأحكام للمستجدات الحياتية، إلا بتكلف واضح.

من هنا يرى الاتّجاه الشيعي أنّ النبيﷺ وإن كان في حياته لم يسعفه الوقت لتعليم المسلمين، كيف يستنبطون الأحكام للموضوعات الجديدة، أو لم يخبرهم بالحوادث التي ستقع وأحكامها، لكن لتلافي ذلك، فقد استودع كلّ ما لديه من علوم تفي بمتطلبات الحياة، في كلّ زمان ومكان، عند مجموعة خاصّة من المسلمين.

هذه المجموعة كانت تتميز بالاستعداد والتربية التي تفوق نوعاً وكيفاً ما تعارف عند عامّة الناس من التربية والتعليم، وتلك الاستعدادات والمواهب كانت تؤهلهم لتقبل تلك العلوم والمعارف.

---

١. الدارمي، عبد الله بن بهرام، *سنن الدارمي*: ١/ ٥٠.

٢. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *نشأة التشيع والشيعة*: ٤٥.

تلك المجموعة الخاصّة كانت تتمثّل في أئمة عارفين بأحكام الإسلام معرفةً كافيةً كاملةً وحاملين لنفس الكفاءات والمؤهلات النفسيّة والفكريّة التي كان يتحلّى بها الرسول الأكرمﷺ ـ باستثناء مقام الوحي والنبوة ـ حتى يتمكنوا من معالجة مشاكل الأمة التشريعية والفكريّة المستجدّة، دون أن يحدث له ما حدث للصحابة من العجز والارتباك، ومن التحيّر والمفاجأة.

ولا يقال إنّ النبيﷺ قد استودع تلك العلوم عند الصحابة آنذاك، فهذا متعذر بعد وضوح العجز عندهم في كثير من المستجدات؛ وفقاً للقراءة التاريخية لحياة الخلفاء بعد وفاة النبيﷺ.

على أنّ ذلك ممتنع من ناحية منطقية؛ لوضوح أنّ الأحاديث الصحيحة التي تركها الصحابة ـ والتي موجودة في الكتب الحديثية ـ قليلة جداً لا تتناسب مع ولادة كثيرٍ من المستجدات والنوازل، فإنّ كلّ الأحاديث الصحيحة المنقولة من طرق أهل السنّة عن النبيّﷺ في الفروع والأُصول، لا تتجاوز خمسمائة حديث، غالبها لا يتسم بصبغة فقهية، بل يتعلق بالحوادث التي وقعت في زمن النبيّﷺ، بينما نعلم أنّ ما حدث ووقع بعد وفاة الرسولﷺ، كان أكثر بكثير ممّا حدث في حياته الشريفة.

ويؤكّد ذلك بعض علماء أهل السنّة ـ محمد رشيد رضا ـ حينما يصرح: بأنّ أحاديث الأحكام الأُصول خمسمائة حديث تمدّها أربعة آلاف فيما أذكر.[1]

ولهذا يُدّعى أنّ المستحدثات غير المنصوصة، يكون مصدر التشريع فيها الأمة نفسها، كما ينقل ذلك محمد رشيد ـ أيضاً ـ تبعاً للإمام الرازي: يقولون: إنّ مصدر القوانين الأمة، ونحن نقول بذلك في غير المنصوص في الكتاب والسنّة، كما قرّره الإمام الرازيّ، والمنصوص قليل جداً.[2]

١. محمد رشيد رضا، *الوحي المحمّديّ*: ٢٥٢.

٢. محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*: ١٨٩/٥.

وهكذا يتضح أنّ كلّ ما تقدم يشكل عاملاً أساسياً لعدم قدرة الأمة على استيعاب كلّ معالم الشريعة وأبعادها وتفاصيلها وتفريعاتها، وأخذها من النبيّ ﷺ.[١]

من هنا لم يشعر الشيعة ـ وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في الفصل الأول ـ في الفترة التي تلت وفاة النبي ﷺ ـ وإلى القرن الرابع الهجري ـ بالعجز في مواجهة المستجدات، فقد عاش الشيعة تلك الفترة الزمنية المحددة من دون الإحساس بتحديات تلك المسائل، فكانت وظيفة الأئمة في تلك الحقبة إثراء الواقع التشريعي بالكثير من النصوص والتطبيقات التي تملأ أيّ فراغ يمكن تصوره في تلك المرحلة، بينما كان على العكس في الاتّجاه السني الذي اقتصر على التراث الصحابي، والذي لم يكن وافياً بالمرحلة كما ذكرنا، فحصل اضطراب في الفتاوى، وشعور بالحاجة الماسة إلى آليات لملأ الفراغ التشريعي، ولم تكن كثيرٌ من الوسائل المستثمرة في ملء ذلك الفراغ ومعالجة الوقائع المستجدة لها صلاحية شرعية، كالقياس وغيره.

بيد أنّ المستجدات ـ وفقاً لتطور الحياة ـ لم تنقطع بعد غياب الإمام المهدي، آخر أئمة الشيعة، بحسب العقيدة الشيعية؛ لذلك بدأ الشعور بثقل كاهل الاستنباط في دائرة المستحدثات كلما استطال الزمان، خصوصاً في الوقت الراهن الذي باتت بيئته تكاد تكون متغايرة جداً مع البيئة في عصر التشريع، بما تحمل من تطورات هائلة، وقد شعر فقهاء الشيعة أنّ عدداً من الموضوعات المستحدثة خالية من النص؛ فأضحت الحاجة ضرورية لمعالجة تلك الوقائع ضمن ضوابط الشريعة الإسلامية؛ إيماناً منهم بأنّ الشريعة ـ ثبوتاً وكما تقدم في بحث شمولية الفقه ـ لم تترك واقعة إلا ولها حكم عند الله تعالى، وعلى الفقيه أن يصل إلى ذلك الواقع.

وهذا هو معنى كون المسائل المستحدثة منطقة فراغ في الشريعة

---

١. اُنظر: السبحاني، جعفر، *مفاهيم القرآن*، بقلم جعفر الهادي: ١٠٢/٢ ـ ١١٥.

الإسلامية، وافتراض ذلك لا يستلزم نقصاً في الشريعة، ولا يتعارض مع كمال الدين وتماميته، ولا يعدّ اعترافاً ضمنياً بعدم تمامية هذا الدين؛ فإنّ عدم وجود حكم لهذه المستحدثات ناتج من الحرمان أثر غياب الإمام المعصوم عليه السلام؛ ذلك الغياب كان سببه الأساس تقصير البشر أنفسهم ـ كما هو الاعتقاد الشيعي السائد ـ فلا عيب حينئذٍ في ذات الشريعة، ولا نقص، بل النقص نشأ من قِبل الإنسان؛ لأنّه هو الذي أوجد المانع الذي حال دون وصوله إلى الحكم الشرعي.

نعم، في هذه المسائل لا بدّ من الرجوع إلى الفقهاء ورواة الحديث، كما في التوقيع الشريف: «وأمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة اللّه» فإنّه يدل بالمطابقة على لزوم الرجوع إلى الفقهاء في كلّ أمر حادث، وعلى الفقهاء أن يبيّنوا الحكم، وهذا يعني أنّه لابدّ من وجود حكم، لكي يرجع فيه إلى الفقهاء، وإلّا كان هذا الأمر لغواً.

فثمّة مسائل مستحدثة كثيرة في مختلف أبواب الفقه في عصرنا الراهن، وليس شيء منها منصوص بخصوصه في كتب الفقه؛ لأنّها لم تكن محلّاً للابتلاء آنذاك، ولم يرد فيها نص خاص في الكتاب العزيز، ولا في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام.[1]

هذا بيان توجيه الفراغ ومعناه وفقاً للمنظور الشيعي، أمّا وفقاً للاتجاه السني الرافض لمبدأ الإمامة بالمعنى الشيعي، فتوجيه الفراغ في المستحدثات يكون أكثر وضوحاً، بناء على ما تقدم سابقاً في الفصل الثاني في روايات السكوت، وأنّ هناك مجموعة من الأحكام قد سكت الله تعالى عنها، فلا ينبغي البحث فيها، وقد تقدم منا هناك أنّ هذا السكوت من الشارع عن الحكم، يتخذ صورتين:

الأُولى: أن يسكت الشارع عن الحكم؛ لعدم وجود المقتضي له، كالنوازل التي حدثت بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله.

---

١. اُنظر: الشيرازي، مكارم، *بحوث هامة*: ٢٣٩.

الثانية: أن يسكت عنها الشارع مع وجود المقتضي لها، وهذا الضرب من السكوت فيه ـ كما يرى الشاطبي ـ كالنص على أن قصد الشارع لا يزاد فيه ولا ينقص؛ لأنّه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً، ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحاً في أنّ الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع.[١]

وفي الصورة الأولى يمكن القول إنّ المستجدات والنوازل التي لا نص فيها هي المصداق الواضح لما سكت الله تعالى عنه، وهي منطقة العفو التي ترك الله تعالى حكمها للفقيه وأهل الاختصاص؛ ليستخرجوا حكمها في إطار الشريعة وأحكامها الثابتة.

ثانياً: أهم نتائج البحث في مجالات منطقة الفراغ

ألف) الفراغ التشريعي له معنيان

نخلص بعد بحث مجالات منطقة الفراغ، أنّ الفراغ المتصوّر في التشريع له معنيان، معنى نصطلح عليه بمنطقة الفراغ الولائية، ومعنى ثان نصطلح عليه بمنطقة الفراغ التشريعي:

المعنى الأول: منطقة الفراغ الولائية

وهي المنطقة التي تعرض لها الصدر في بعض بحوثه، وهذه المنطقة اصطُلح عليها بمنطقة الفراغ، بمعنى أنّ مجالها كلّ ما كان خالياً وفارغاً من الإلزام، وهذا الفراغ هو الذي يتحرك في ضمنه الولي الشرعي؛ وفقاً للمصالح والمفاسد التي يراها، والمرتبطة بحفظ النظام في المجتمع الإسلامي، فكل ما يحقق تنظيم وتدبير المجتمع يكون داخلاً في هذه المنطقة، وهي واسعة جداً، وهوية هذه الأحكام

---

١. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات*: ٤١٠/٢.

لا تعدو الأحكام الأولية أو الثانوية، بل هي إجراء وتنفيذ لهما.

وهذه المنطقة لا يمكن تسميتها بمنطقة الفراغ التشريعي؛ لأنّه ـ وفي ضوء أنّ موضوعات هذه المنطقة هي الإباحة بالمعنى الأعم ـ هناك كثير من الموضوعات المباحة لها حكم تشريعي واقعي حتماً، من قبيل: الاستحباب والكراهة، أو الإباحة الاقتضائية التي جعلها الشارع لمصلحة في الإباحة. نعم، كان المناسب اصطلاح منطقة الفراغ التنظيمي لا التشريعي؛ لأنّ التعبير بالتشريعي يُشعر بعدم وجود تشريع أصلاً، بينما دور الحاكم في منطقة الفراغ لا يعدو إجراء وتنفيذ التشريعات الإلهية الثابتة، أو تقديم ما هو الأهم في دائرة مصالح المجتمع.

وقد ذكرنا في بحث الحكم الولائي أنّ الحاكم الشرعي لا يقتصر على مساحات الإباحة فقط في إصدار أوامره الولائية؛ بهدف حفظ النظام ومنْع أيّ خلل في إدارة المجتمع، بل يمكنه ممارسة أوامره حتى في غير الإباحة، كما في حالات التزاحم وإن كانت نادرة، فله حق تشخيص الموضوعات وتحديد الأولويات، وهذا هو المجال الثاني الذي ذكرناه لمنطقة الفراغ الولائية.

كما أنّ قد يدخل في ضمن أحكام منطقة الفراغ جميع الأحكام العامّة التي يكون موضوعها المجتمع، والتي ذكرناها في المجال الثالث؛ وفقاً لتقسيم جديد للأحكام. نعم، ذكرنا أنّ تشخيص المصلحة وعدمها يرتبط بلجان تخصصية، فلابدّ من تأسيس مجلس يضمّ نخبة من الخبراء وأهل الاختصاص في كلّ حقل له صلة بالشؤون العامّة؛ لكي يؤدّي مهمة تشخيص المصالح والمفاسد بتلك الأحكام الاجتماعية، ثم يحيل نتائج عمله إلى الجهة التي تتخذ القرارات المناسبة، وهي حتماً الحاكم الفقيه.

وسوف يأتي ضوابط وقواعد ملء هذه المنطقة في الفصل الخامس من فصول هذا الكتاب؛ ليتضح طبيعة تلك القواعد والأسس التي يتكئ عليها الحاكم في تعاليمه ومقرراته، وسوف نبيّن هناك أنّ غير الفقيه لا يمكن له أن

يستنبط حكماً. نعم، تشخيص الموضوعات يكون منوطاً بالخبراء وذوي التخصص، وما ذكره كُرجي من عدم اختصاص عملية استنباط هذه الأحكام بالمجتهد، والفقيه بالمعنى الدارج في الثقافة الفقهية، إلّا إذا كان من أهل الاختصاص في حقل من الحقول العامّة، ليس تامّاً.

المعنى الثاني: منطقة الفراغ التشريعي

وهذه المنطقة مجالها كلّ ما لم يرد فيه نص شرعي بخصوصه، أو لم يكن داخلاً بنحو من الأنحاء تحت عمومات وإطلاقات نصوص الشريعة، قرآنية كانت أم مرتبطة بالسنّة النبوية.

وهذا المجال يشتمل على بعض المعاملات بالمعنى العام، أو المجهولات، كما مرّ في المجال الرابع والخامس، وكذلك يدخل في هذه المنطقة مجال المسائل المستحدثة بالتفصيل الذي مرّ في المجال السادس.

وهذه المنطقة من الجائز تسميتها بالفراغ التشريعي؛ لأنّه فعلاً لم يكن لها حكم تشريعي بنحو منصوص في المصادر التشريعية (الكتاب والسنّة).

وتشريعات هذه المنطقة ليست مرتبطة بالحاكم الإسلامي كما في المنطقة الولائية، بل هي خاضعة في تشريعاتها للفقيه ضمن مجموعة من الآليات والقواعد، سواء أكان هذا الفقيه فرداً، أم مجموعة فقهاء ضمن ما يسمّى بالاجتهاد الجماعي، وسوف يأتي تفصيل وضوابط الاجتهاد في هذه المنطقة لاحقاً في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

ب) معنى النص الشرعي

بعد أن ذكرنا أنّ مجال منطقة الفراغ التشريعي كلّ موضوع خلا من النصوص، فلا بدّ من توضيح معنى النص؛ لأننا سوف نكرر اصطلاح ما لا نص فيه كثيراً في المباحث اللاحقة:

فنقول: مفردة النص لها أكثر من معنى ـ بحسب الاستقراء ـ أحدها: إنّها تستعمل في اللفظ الذي يكون مدلوله مقتصراً على معنى محدد وواضح وصريح، فلا يحتمل معنى غيره، وسمّي نصاً؛ ربما لأنّ أصل النص في اللغة: منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها،[1] فعندما تكون دلالته منحصرة في معنى واحد لا غير، فهذا منتهى الدلالة وأقصاها المتفق مع المعنى اللغوي.

وثانيها: يستعمل في مطلق اللفظ، ما دام يحمل معنى من المعاني، بل قد يستعمل حتى في اللفظ المجمل الذي لا تفهم دلالته.

والمقصود من النص في اصطلاح (ما لا نص فيه)، هو المعنى الثاني، أي ما لم يرد فيه لفظ بشأنه من القرآن أو السنة، وهو استعمال شائع في كلمات العلماء، من قبيل: إطلاق النصوص، تخصيص النص، ونحو ذلك.

وتنحصر موارد النص الشرعي حينئذ بآيات الأحكام من القرآن الكريم، وبروايات الأحكام من سنة المعصوم.

والنص بهذا المعنى قد يختلف عن الدليل، فكل نص يعدّ دليلاً، لكن ليس كلّ دليل هو نص، فالقياس ـ مثلاً ـ دليل شائع في الفقه السني لكنّه ليس نصاً حقيقة.

لهذا لا يقال: إنّ الفراغ لا يمكن تصوّره مطلقاً ما دامت الوقائع في مجال المستحدثات، وما لا نص فيه، مما يمكن أن يقوم عليها دليل من العقل، أو القياس، أو الاستصلاح، أو تنقيح المناط، ونحو ذلك، فهي ليست فارغة، والجواب: إنّ ذلك صحيح فيما لو عممنا النص تسامحاً إلى كلّ دليل.

وبهذا يتضح المقصود من منطقة الفراغ التشريعي، فهي المساحة من الموضوعات التي فرغت وخلت من النصوص الشرعية بالمعنى المتقدم، سواء أكانت تلك النصوص قرآنية، أم روائية.

---

١. أُنظر:الأزهري، محمد بن أحمد، *تهذيب اللغة*: ٨٢/١٢

ثالثاً: تقييم تعريف منطقة الفراغ

بعد هذا التوضيح للفراغ التشريعي، لا بأس بالعودة إلى مبحث تعريف منطقة الفراغ الذي بحثناه سابقاً ضمن المبحث الأول من الفصل الثاني، وهناك ذكرنا جملة من التعريفات، لكن تركنا تقييم هذه التعريفات لما بعد بحث هوية أحكام منطقة الفراغ ومجالاتها المتصوّرة.

وكان التعريف الأول قد نقلناه عن الصدر في كتابه *اقتصادنا*: هي مساحة لم تملأ من قبل الشريعة ابتداءً بأحكام ثابتة.[1] وفي كتابه *الإسلام يقود الحياة* الذي كتبه في أواخر حياته: مساحة تشمل كلّ الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اتّخاذ الموقف.[2]

وهذا التعريف وفقاً لما بيّناه، اتضح أنّه مختص بما سمّيناه بمنطقة الفراغ الولائية لا التشريعية، كما أنّه جاء وفقاً لما يراه الصدر من أنّ مجال هذه المنطقة هو المباحات بالمعنى الأعم.

ونقلنا ـ أيضاً ـ تعريفاً لمحمد صادق الصدر: المنطقة الموكولة شرعاً إلى الحاكم الشرعي ليطبق فيها المصالح العامة.[3]

وهذا ـ أيضاً ـ ناظر إلى المنطقة الولائية.

والتعريف الثالث: عن الفياض في كتابه *الأنموذج*: هي الرقعة الخالية من النصوص التشريعية في الكتاب والسنّة، وهي منطقة المباحات الأصلية.[4]

هذا التعريف بقرينة كونه قد جاء في سياق بيان منهج الحكومة الإسلامية يكون ناظراً إلى منطق الفراغ الولائية الحكومية، لكن بقرينة (الرقعة الخالية من

---

١. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٣٨٢.

٢. الصدر، محمد باقر، *الإسلام يقود الحياة* (موسوعة الشهيد الصدر): ١٩/٥.

٣. الصدر، محمد صادق، *ما وراء الفقه*: ٧٢/٩.

٤. الفياض، إسحاق، *الأنموذج في منهج الحكومة الإسلامية*: ٣١.

النصوص التشريعية) يخرج المباح بالمعنى الأعم، فلا يشمل المجال لهذه المنطقة الموضوعات التي ثبت استحبابها، أو كراهتها بنص شرعي، وبهذا يفترض أن يكون مجالها عنده خصوص المباح، بمعنى عدم الحكم أصلاً، وربّما يؤيّده تعبيره (المباحات الأصلية)، فيتفق ذلك مع ما مرّ من آراء فقهاء أهل السنّة.

والتعريف الرابع كان عن الحائري ـ تبعاً لأستاذه الصدر ـ بأنّها المساحة التي تملأ بأحكام متغيّرة حسب الظروف والحاجات، ولكنّه مشروط ومتأطّر بعناوين الأحكام الثابتة،[١] أو هي التي تركتها مرونة الإسلام ليملأها وليّ الأمر.[٢]

والتعريف الخامس عن السبحاني: بأنّها مساحة من الموضوعات لم يكن للشارع فيها حكم بالإلزام فعلاً وتركاً.[٣]

وهذان التعريفان ـ أيضاً ـ يختصان بمنطقة الفراغ الولائية.

والتعريف السادس كان نقلاً عن شمس الدين، ومفاده: إنّ منطقة الفراغ هي المساحة في الإسلام التي ترك الله تشريعاتها؛ ليتولى التشريع فيها ولي الأمر والفقهاء بما تقضي به حاجة الأمة في تطوّرها، وما يطرأ عليها من تبدلات وتغيّرات.[٤]

وهذا التعريف قد يكون شاملاً لمنطقة الفراغ بكلا البيانين السابقين، فهو بقيد ولي الأمر لاحظ منطقة الفراغ الولائية، وبقيد الفقهاء لاحظ: منطقة الفراغ التشريعي، لكن ربما يقال باختصاصه بالولائية فقط، بقيد حاجة الأمة التي تعني مصلحتها، فيكون النظر فيه للأحكام المجتمعية التي يصدرها الحاكم الشرعي بهدف حفظ نظام المجتمع.

---

١. أنظر: الحائري، كاظم، *المرجعية والقيادة*: ١٣٢.

٢. أنظر:الحائري، كاظم، *أساس الحكومة الإسلامية*: ٢٤.

٣. أنظر:السبحاني، جعفر، *سلسلة المسائل الفقهية*: ٧٨/٢٤.

٤. أنظر: شمس الدين، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*: ١٠٥.

أمّا التعريف السني لمنطقة الفراغ، فقد اقتصرنا على تعريف القرضاوي الذي يرى أنّ منطقة العفو هي ذاتها منطقة الفراغ التي تركتها النصوص قصداً؛ لاجتهاد المجتهدين في الأمة؛ ليملؤوها بما هو أصلح لهم وأليق بزمانهم وحالهم؛ مراعين في ذلك المقاصد العامّة للشريعة، مهتدين بروحها ومحكمات نصوصها.[1]

وهذا التعريف يختص بمنطقة الفراغ التشريعي، وفي مجال المسائل المستحدثة بالتفصيل الذي تقدم سابقاً في المجال السادس.

وبعد هذا، بات من الضروري منطقياً التعرّض لأهم الإشكالات والاعتراضات على القول بمنطقة الفراغ، ومحاولة دراستها في ضوء ما قررناه من فهم لمنطقة الفراغ، سواء الولائية أم التشريعية، وسوف نرى أنّ أغلب تلك الاعتراضات ناتجة عن الخلط بين منطقة الفراغ الولائية والتشريعية.

---

١. القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة في الشريعة*: ١١.

المبحث الثاني

أهم الاعتراضات على منطقة الفراغ

من الطبيعي أن تُلاقي فكرة منطقة الفراغ مجموعة من الاعتراضات؛ إمّا لغرابة الفكرة وحداثتها، أو لعدم وضوح بُنية هذه الفكرة ومقوماتها، ويمكن لنا إيجاز تلك الاعتراضات واختزالها بثلاثة إشكالات رئيسة:

أوّلاً: إشكالية نقصان الشريعة.

ثانياً: إشكالية التشريع أو التصويب.

ثالثاً: إشكالية مفاد حلال محمد حلال إلى يوم القيامة.

الاعتراض الأول: استلزام منطقة الفراغ نقصان الشريعة

أوّلاً: بيان الاعتراض

أسلوبان يصاغ بهما الاعتراض الأول

هذا الإشكال يمكن صياغته بأسلوبين، فتارة يصاغ بلحاظ أنّ الفراغ المتصوّر يتعارض ويتنافى مع مفهوم كمال الشريعة المدلول عليه، بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ بلحاظ أنّ ثمّة تصادماً صريحاً بين مفهومي الفراغ الذي يعني نقصاً في التشريع، وبين مفهوم

الكمال الذي يعني عدم النقص. وهو قريب ممّا ذكره الفخر الرازي، قال: الآية دلت على أنّه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقائع؛ إذ لو بقي بعضها غير مبيّن الحكم لم يكن الدين كاملاً.[١]

وتارة يصاغ هذا الإشكال بلحاظ أنّ ذلك الفراغ يستلزم عدم شمولية الشريعة، وقد بحثنا في الفصل الثاني شمولية الشريعة وأدلّتها، وأثبتنا هناك شموليتها بلحاظ المحتوى التشريعي، وأنّ كلّ واقعة لا تخلو من حكم واقعي في المنظومة التشريعية.

الصياغة الأولى للإشكال الأول

هذه الصياغة في الحقيقة تتوقف على صغرى، أنّ إكمال الدين في الآية المباركة ينحصر معناه ظاهراً في الشمول في المحتوى التشريعي، فإكمال الدين ظاهر المعنى في أنّ الله تعالى قد شرّع لكل واقعة حكماً، وقد تمّ تبليغ جميع ذلك، سواء في وقائع عصر التشريع، أم الوقائع المستحدثة.

ولهذا لا بدّ أن نبحث عن تفسير هذه الآية المباركة، وما هو المراد من الإكمال للدين هنا؟ وثمّة أكثر من اتّجاه في تفسير إكمال الدين في هذه الآية، وقبل التعرّض لذلك نبحث بشكل مختصر مفهوم الدين والكمال كبحث تمهيدي لا يخرج عن المبادئ التصورية.

١. مفهوم الدين

توضيح مفهوم الدين **لا** يخلو من مشقة، سببها أنّ الدين يمتد بامتداد الوجود البشري، وقد ظهر على مدى التاريخ بصور متعددة، بدائية ومن ثمة متكاملة، والمهم هو حقيقة الدين في المصادر الإسلامية، فنقول:

---

١. الرازي، فخر الدين، *التفسير الكبير*: ١٣٨/١١.

للدين في اللغة معان متعددة ـ وتعرضنا لبعضها في الفصل الأول في ضوء التفريق بينه وبين الشريعة ـ وقد استعمل لفظ الدين في القرآن في أكثر من تسعين مرة، وفي معان مختلفة، والأهم من تلك المعاني ما يفيد أنّ الدين: ما يتدين به الإنسان، فيقال: دان بكذا، أي اتّخذه ديناً وتعبد به.

وبهذا، فإنّ الدين يختلف مفهوماً عن التدين الذي يعني التمسّك بعقيدة معيّنة يلتزمها الإنسان في سلوكه، فلا يؤمن إلا بها، ولا يخضع إلا لها، ولا يأخذ إلا بتعاليمها، ولا يحيد عن سننها وهديها.

فتعريف بعضٌ للدين اصطلاحاً ـ كما عن مصباح اليزدي ـ بأنّه يعني الإيمان بخالق للكون والإنسان مع الامتثال لجملة من الأوامر ذات الصلة،[1] هذا التعريف بنحو دقيق يكون تعريفاً للتدين لا للدين.

ولكن ما هو محتوى تلك العقيدة التي يتدين بها الإنسان، ويلتزم بها، والتي هي تعبير عن الدين؟ هناك أكثر من رأي.

الأول: مرّ في بحوث الفصل الأول، في بحث التفريق بين الدين والشريعة، وقد نقلنا رأياً لصاحب المنار، حاصله: إنّ الدين هو خصوص الأُصول الاعتقادية الثابتة التي لا تختلف باختلاف الأنبياء، حيث قال: وجملة القول إنّ دين الله تعالى على ألسنة أنبيائه واحد في أُصوله ومقاصده، وهي توحيد الله وتنزيهه وإثبات صفات الكمال له، والإخلاص له في الأعمال، والإيمان باليوم الآخر، والاستعداد له بالعمل الصالح.[2]

الثاني: وهو قريب من الأول، وهو أنّ الدين هو مجموع أُصول العقائد وأُصول الشريعة معاً، وبهذا المعنى تكون الأديان السماوية كلّها متفقة ومختلفة، متفقة في الأُصول ومختلفة في الفروع والتفاصيل. فهي جميعاً تدعو للإيمان

---

١. اليزدي، مصباح، *دروس في العقيدة*: ٢١/١.

٢. اليزدي، مصباح، دروس في العقيدة: ٤١٦.

بالله وحده والإيمان بما جاء عن الله تعالى، والأخذ بكل ما يصل بالإنسان إلى الخير ويباعد بينه وبين الشر. نعم، هي مختلفة في الفروع والتفاصيل، ويرجع سبب اتفاقها في الأُصول؛ لأنّها ثابتة لا تتغيّر بحال من الأحوال، ومعنى هذا أنّ الأديان جميعاً تشكّل صرحاً واحداً قد اشترك في بنائه جميع الأنبياء، فما من نبي إلّا وقد وضع فيه لبنة إلى أن أتمّ بنيانه على يد العظيم محمد.[1]

الثالث: إنّ الدين أوسع ممّا ذكر، فالدين في عرف القرآن ـ كما يرى الطباطبائي ـ طريق الحياة الذي يسلكه الإنسان في الدنيا ولا محيص له عن سلوكه، وقد نظّمه الله سبحانه بحسب ما تهدى إليه الفطرة الإنسانية ودعت إليه، وهو الذي يسوق الإنسان إلى غاية حقيقية، هي سعادة حياته.[2]

هذا الطريق يتمثل في مجموعة من السنن الاجتماعية التي يسير بها الإنسان في حياته الدنيوية، وهذه السنن متعلقة بالعمل، مبنياً على أساس الاعتقاد في حقيقة الكون والإنسان الذي هو جزء من أجزائه، ومن هنا ما نرى أنّ السنن الاجتماعية تختلف باختلاف الاعتقادات،[3] ويقول الطباطبائي:

> إنّ الدين سلسلة من المعارف العلمية يتبع بسلسلة من المعارف العملية، يجمع الجميع أنّها مجموعة من الاعتقادات،[4] وأن كلمة الدين تعمّ جميع شؤون الحياة، وتستوعب جميع الحركات الإنسانية وسكناتها في ظاهرها وباطنها في جميع أزمنتها ولجميع أشخاصها وأفرادها ومجتمعاتها من غير استثناء.[5]

والذي أظنه مناسباً أنّ الدين هو مجموعة من النصوص الشاملة

---

١. محمد حسين الذهبي، الدين والتدين، *مجلة البحوث الإسلامية*، العدد الأول: ٥٠ ـ ٥٧.

٢. الطباطبائي، محمد حسين، *تفسير الميزان*: ١٣٤/٨.

٣. المصدر نفسه: ٧/١٥.

٤. المصدر نفسه: ٣٤٢/٢.

٥. المصدر نفسه: ١٥٦/٤.

للأخلاق والاعتقادات والأحكام العملية، وهذا المعنى من الدين ليس بالضرورة أن يكون متطابقاً مع الدين التبليغي، أو الدين الواصل لنا وفهمنا له، بل قد يكون في واقعه أعم وأكثر شمولاً من الدين الذي نستكشفه باستنباطاتنا وفهمنا الذي هو نتاج فهم بشري ـ باستثناء المعصوم ـ ولهذا، فيمكن تعريف الدين: أنّه ما كان في علم الله من أخلاق وعقائد وتشريعات. هذا ما يتعلق بمفهوم الدين.

٢. مفهوم الكمال

أمّا ما يتعلق بمعنى الكمال الذي هو وصف للشيء، فهو يعني تحقق هدف الشيء الموصوف به، فكَمَالُ الشيء: حصول ما فيه الغرض منه، فإذا قيل: كَمُلَ ذلك، فمعناه: حصل ما هو الغرض منه، وقوله تعالى: ﴿والْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ﴾؛[١] تنبيهاً أنّ ذلك غاية ما يتعلّق به صلاح الولد، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ﴾،[٢] إنّما ذكر العشرة ووصفها بالكاملة، لا ليعلمنا أنّ السّبعة والثّلاثة هي عشرة، فهي معلومة، بل ليبيّن أنّ بحصول صيام العشرة يحصل كَمَالُ الصوم.[٣]

٣. الفرق بين مفهوم الكمال والتمام

المعنى المتقدم للكمال يختلف عن معنى التمام الذي يعني ـ كما يقول الراغب ـ انتهاء الشيء إلى حدّ لا يحتاج إلى شيء خارج عنه.[٤] وبهذا المعنى يكون الشيء ممّا يمكن أن يسبقه النقص، ولكي يتم يتدرج حتى يصل إلى

---

١. البقرة: ٢٣٣.

٢. البقرة: ١٩٦.

٣. أُنظر: الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*: ٧٢٦.

٤. الراغب الأصفهاني، *مفردات غريب القرآن*: ٧٥ ـ ٧٦.

حدّ لا يحتاج معه إلى شيء خارج عنه، فالتمام مُشعرٌ بحصول نقص قبله، أمّا الكمال، فليس كذلك.

ويفرق صاحب *الفروق اللغوية* بينهما: أنّ الكمال اسم لاجتماع أبعاض الموصوف به بخلاف التمام الذي هو اسم للجزء الذي يتم به الموصوف؛ ولهذا يقال: القافية تمام البيت، ولا يقال: كماله. ويقولون: البيت بكماله، أي: باجتماعه.[١] كما يقال مثلاً: تمّ الأمر وكمل العقل، ولا يقال العكس.[٢]

٤. معنى كمال الدين

على هذا يكون معنى كمال الدين هو تحقق الهدف منه، وهذا التحقق كان بسبب انضمام أمر آخر له جعله موصوفاً بالكمال، ولهذا لم يوصف بالتمام الذي يعني أنّه كان ناقصاً وبإضافة جزء له أضحى تامّاً.

فكمال الدين على هذا يكون ـ على وزان كمال العقل ـ بإضافة شيء جديد له في ذلك اليوم. أمّا النعمة في الآية، فتمامها يعني كأنّها كانت ناقصة واليوم قد تمّت وتحقق الأثر المرجو منها؛ لذلك وصفت بالتمام.

٥. كمال الدين لاحقاً لا يستلزم نقصانه سابقاً

بما ذكرنا من معنى للكمال، يندفع الإشكال الذي ذكره الفخر الرازي، ثم أجاب عنه، وحاصل الإشكال: إنّ الإكمال للدين يستلزم نقصان الدين قبل نزول الآية؛ حيث قال: في الآية سؤال، وهو أنّ قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ يقتضي أنّ الدين كان ناقصاً قبل ذلك، فدين النبيﷺ الذي كان مواظباً عليه أكثر عمره كان ناقصاً، وإنّما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة.[٣]

---

١. العسكري، أبو هلال، *الفروق اللغوية*: ١٥.

٢. الطباطبائي، محمد حسين، *تفسير الميزان*: ١٨٣/٥.

٣. أُنظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر، *تفسير الفخر الرازي* (التفسير الكبير): ١٣٧/١١.

وقد أجاب الرازي عن الإشكال: بأنّ الكمال مفهوم مشكك، وأنّ كلّ الأديان هي كاملة في وقتها، فالدين الإسلامي قبل نزول هذه الآية، كان كاملاً، إلّا أنّه تعالى كان عالماً في أول وقت المبعث، بأنّ ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت، وكان يزيد بعد العدم، وأمّا في آخر زمان المبعث، فأنزل الله شريعة كاملة، وحكم ببقائها إلى يوم القيامة، فالشرع أبداً كان كاملاً، إلّا أنّ الأول كمال إلى زمان مخصوص. والثاني كمال إلى يوم القيامة.[١]

وقد وقع خلاف فيما استحق فيه الدين وصف الكمال، فهل هو باستكمال الدين للأُصول والفروع ـ كما يعتقد الرازي ـ انطلاقاً من أنّ الآية دلت على أنّه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقائع،[٢] أي أنّ الدين صار كاملاً باكتمال أجزاء الاعتقادات والتشريعات؟ أم أنّ الكمال تحقق بأمر آخر؟

وجواب هذا السؤال هو الذي يقرّر صحّة الإشكال المتقدم على منطقة الفراغ الذي يفيد أنّ تلك المنطقة تتنافى مع مفهوم كمال الدين، وقبل بيان الجواب الصحيح عن ذلك:

ثانياً: جواب الاعتراض

نقول: من الواضح أنّ منطقة الفراغ لا تمثّل نقصاً في الشريعة، ولا تصادماً مع آية كمال الدين؛ بناًء على ما قدمناه من فهم للدين على الرأي الأول، والذي يرى أنّه مجموع الاعتقادات الأصلية التي يشترك فيها جميع الأديان دون التشريعات وتفاصيلها المختلفة؛ لأنّ القول بمنطقة فراغ إنّما يكون في مجال الأحكام العملية التي تمثّل أحد أجزاء الشريعة.

---

١. أُنظر: المصدر نفسه: ١٣٨/١١.

٢. أُنظر: المصدر نفسه.

وأمّا بناء على الفهم الثاني للدين ـ والذي يراه متجسداً في أُصول الاعتقادات وأُصول التشريعات معاً ـ فإنّه أيضاً لا يستلزم من ذلك نقصاً في التشريع، ولا تنافياً مع آية كمال الدين؛ لأنّ القول بمنطقة الفراغ إنّما يكون في غير أُصول التشريع، وفي غير مبادئه العامّة.

نعم، في ضوء الرؤية الثالثة للدين ـ والتي تراه برنامجاً للحياة يدخل في جميع مفاصلها وجزئياتها، وأنّ الدين لا يمكن أن يغفل صغيرة وكبيرة إلّا وله رؤية تشريعية تجاهها ـ لا بدّ أن نبحث عن جواب السؤال آنفاً، فهل يعني كمال الدين أنّ الله تعالى أكمل جميع التشريعات وتفاصيلها؟ أم أنّ كمال الدين يعني أمراً آخر؟

ألف) التفسير السني لكمال الدين

الاتّجاه السني لم يحسم أمر هذه المسألة في رأي واحد، بل هناك أكثر من رأي؛ ومراعاة للاختصار نكتفي بذكر ما نقله الطبري صاحب التفسير المشهور، يقول: القول في تأويل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾: قد اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك على أقوال:

ثلاثة أقوال لأهل السنة في معنى كمال الدين

الأول: إنّ ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ يعني اليوم أكملت لكم أيّها المؤمنون فرائضي عليكم وحدودي، وأمري إياكم ونهيي، وحلالي وحرامي، فأتممت لكم جميع ذلك، فلا زيادة فيه بعد هذا اليوم. وقالوا: لم ينزل على النبي ﷺ بعد هذه الآية شيء من الفرائض، ولا تحليل شيء، ولا تحريمه.

الثاني: معناه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، أي أكملت حجكم، فأفردتم بالبلد الحرام تحجونه أنتم أيّها المؤمنون دون المشركين لا يخالطكم في حجكم مشرك.

الثالث: ـ وقد اختاره الطبري ـ إنّ إكمال الدين كان بإفرادهم بالبلد الحرام، وإجلائه المشركين عنه، حتى حجه المسلمون دونهم، لا يخالطهم المشركون.

ثم يضيف ا لطبري: فأمّا الفرائض والأحكام، فإنّه قد اختلف فيها، هل كانت أكملت ذلك اليوم أم لا؟ وروي عن البراء بن عازب أنّ آخر آية نزلت من القرآن: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾، ولا يدفع ذو علم أنّ الوحي لم ينقطع عن رسول اللهﷺ إلى أن قبض، بل كان الوحي قبل وفاته أكثر ما كان تتابعاً؛ فإذا كان ذلك كذلك، وكان قوله: يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة آخرها نزولاً، وكان ذلك من الأحكام والفرائض، كان معلوماً أنّ معنى قوله: اليوم أكملت لكم دينكم على خلاف الوجه الذي تأوله من تأوله، أعني: كمال العبادات والأحكام والفرائض.[1]

ب) التفسير الشيعي لكمال الدين

أمّا الرؤية الشيعية، فهي تختلف عن سابقتها من أهل السنّة، وترى أنّ للسياق أثراً كبيراً في فهم مقصود المتكلم، أي أنّ قراءة النص وفهمه لا بدّ أن تكون في ضوء علاقات ألفاظه بعضها ببعض.

فيذهب الشيعة إلى أنّ «اليوم» في الآية هو اليوم الذي يئس فيه الكافرون من دين المسلمين، وقد كمل الدين بفرض ولاية عليّ، وبه تمت النعمة، والمقصود من الولاية: إدارة أُمور الدين وتدبيرها تدبيراً إلهياً.[2]

وهناك تلازم وترابط بين يأس الكفار ـ في مدلول الآية ـ من دين المسلمين، وبين كمال الدين، هذا الترابط الذي لم ينكره أغلب المفسرين في الآية.

والمناسب أن يكون كمال الدين ببيان أنّ الكفار كان لهم مطمع بزوال

---

١. الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان*: ٦/١٠٦ ـ ١٠٧.

٢. أُنظر: الطباطبائي، *تفسير الميزان*: ٥/١٨١.

الدين بوفاة النبيﷺ ورحيله، لكن حيث نصب علياً خليفة ووليا للمسلمين، فقد تحقق اليأس في نفوس الكفار؛ فإنّ الدين مهما بلغ في كماله لا يمكن أن يحتفظ بهذا الكمال من دون قائم يقوم بحفظه.

وعندئذ يفسر الكمال الذي وصف به الدين بأنّه قد خرج من مرحلة الحامل الشخصي إلى مرحلة القيام بالحامل النوعي، فانتقل الدين من مرحلة الحدوث إلى مرحلة البقاء والاستمرار.[1]

وهذا هو المناسب لغة في معنى الكمال ـ كما تقدم ـ واختلافه عن معنى التمام.

فيكون المعنى أنّ الدين بما كان عليه من تشريعات تتناسب مع ذلك الزمان، قد اكتملْ اليوم بما يأتي من بيان للتشريعات اللاحقة المستودعة في قلب من يكون خليفة ووليا للمسلمين بعد النبيﷺ، وربّما إلى هذا المعنى يشير صاحب المنار ـ مع فارق المصداق الخارجي ـ: يقول:

والمختار عندنا في إكمال الدين من أنّ المراد بالدين فيه عقائده وأحكامه وآدابه: العبادات وما في معناها بالتفصيل، والمعاملات بالإجمال ونوطها بأولي الأمر.[2]

وعلى هذا المعنى من الكمال، فلا يبقى مجال عندئذ للقول بوجود تناف بين مساحة فارغة من التشريع، وبين آية كمال الدين؛ فإنّه بناءً على أنّ المقصود من الفراغ هو التنظيمي، فلا إشكال أصلاً، وأمّا بلحاظ الفراغ التشريعي، فملؤه يكون من قبل الإمام اللاحق الذي يعيّنه الإمام السابق.

الصياغة الثانية للاعتراض الأول

ذكرنا في بداية المبحث الثاني أنّ هناك أسلوبين للإشكال الأول، وقد

---

١. اُنظر: المصدر نفسه: ١٧٦/٥.

٢. محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*: ١٦٦/٦.

كان البحث الآنف في الصياغة الأُولى التي تفيد أنّ القول بمنطقة الفراغ يستلزم تنافياً مع مفهوم قرآني مشهور وهو كمال الدين.

أمّا الصياغة الثانية، فتصاغ: بأنّ الفراغ المتصوّر يستلزم عدم شمولية الشريعة بلحاظ المحتوى التشريعي الذي يعني أنّ كلّ واقعة لا تخلو من حكم واقعي.

الجواب

جواب هذا الإشكال تارة بلحاظ ما عبرنا عنه بمنطقة الفراغ الولائية، وتارة بلحاظ منطقة الفراغ التشريعية.

أمّا بلحاظ المنطقة الأُولى التي تعبّر عن الأحكام الولائية الصادرة من الحاكم الشرعي، فكما قلنا: إنّه لا يمكن بأيّ حال أن تكون منطقة الفراغ تشكّل نقصاً في التشريع؛ فإنّ حقيقة الأحكام الولائية ـ كما تقدم في بحث الحكم الولائي ـ لا تعدو الإجراء والتنفيذ للأحكام الأولية تارة، أو للأحكام الثانوية غالباً.

وتسميتها بمنطقة الفراغ ـ كما تقدم ـ إنّما كانت للإشارة إلى أنّ صلاحية الحاكم الشرعي في أحكامه الولائية، تقع في مساحة فارغة وخالية من الإلزام، وهي مساحة المباحات، فالمصطلح لا يعبّر تعبيراً حقيقياً حرفياً عن وجود فراغ في الشريعة.

ولهذا وصف الصدر هذه المنطقة، بأنّها كمالٌ للشريعة، ولا تدل مطلقاً على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الشريعة وقدرتها على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّها لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعيّن نقصاً، أو إهمالاً، وإنّما حددت للمنطقة أحكامها يمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصيلة، مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف،

فالحاكم كما يحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، فأنه يحرص ـ أيضاً ـ في أن يضع العناصر المتحركة، وفقاً للظروف.[١]

أمّا الإشكال بصياغته الثانية بلحاظ منطقة الفراغ التشريعية، فيدّعى: إن القول بمنطقة فراغ تشريعي حقيقي يتناقض مع شمولية المحتوى التشريعي، ويعبّر بلا شك عن نقص واضح في الوقائع التي يدّعى خلوها من الحكم، كما في بعض المسائل المستحدثة.

والجواب عن ذلك ـ تقدم سابقاً في مباحث الفصل الثاني ـ أنّ الدليل قائم على شمولية الشريعة لكل الوقائع، سواء التي كانت معاصرة لزمان التشريع، أم التي تلت ذلك، لكن هذا الشمول في المحتوى بلحاظ عالم الثبوت والإمكان، أي أنّ هذا الشمول هو شمول واقعي. والفراغ المدّعى إنّما هو في مرحلة الوصول والتبليغ؛ لأنّه مرّ في بحث مجال المسائل المستحدثة أنّه من غير الممكن في زمن التشريع، أن تبلغ الأحكام لكل الوقائع بما فيها التي سوف تقع مستقبلاً، وقد شرحنا الأسباب المنطقية لذلك سابقاً.

عندئذ كان من الضروري ـ ولكي يتكامل التشريع وتتحقق شموليته ـ أن تترك بعض الأحكام، ولا يبين حكمها إلا في وقتها، إمّا بواسطة الإمام، أو نائبه العام ـ كما هو الرأي الشيعي ـ أو بواسطة خصوص المجتهد كما هو الرأي السني.

وبناء على الرأي الشيعي يكون الأمر أكثر وضوحاً في عدم النقص؛ حيث يعتقد الشيعة أنّ الإمامة هي المكملة للتشريع، وأنّ الأمة ساهمت ـ بتقصيرها تجاه الإمام ـ بتحقق غيابه، فغاب معه كثيرٌ من الأحكام التي كان يترقب تبليغها منه في وقتها، فبات من الضروري أن يجعل الإمام نائباً عاماً ينوب عنه

---

١. أنظر: الصدر، محمد باقر، *كتاب اقتصادنا*: ٦٨٩.

في ذلك، وهو الفقيه الذي يأخذ على عاتقه مسؤولية بيان الأحكام لتلك الوقائع وفق قواعد وضوابط اجتهادية خاصّة.

الاعتراض الثاني: إشكالية التصويب أو التشريع المحرم

من ضمن الإشكالات المتصوَّرة على القول بمنطقة الفراغ، هو إشكال التصويب المستحيل، أو المجمع على بطلانه، أو إشكالية التشريع المحرم.

أوّلاً: بيان الاعتراض

يمكن إيراد الإشكال تارة بلحاظ التصويب، وتارة بلحاظ التشريع المحرم، وحيث إنّهما من باب واحد جعلناهما ضمن إشكال واحد، وبيان الإشكال يكون بالقول: إنّ الاعتقاد بمنطقة الفراغ يستلزم منه أنّ حكم الله في الواقعة التي لا نص فيها، والذي يريد المجتهد إثباته لها، سوف يكون هذا الحكم تابعاً لظنه الاجتهادي، وهكذا مع اختلاف آراء المجتهدين سوف تكون هناك أحكام عديدة في موضوع واحد، فكل حكم أدّى إليه نظر المجتهد ورأيه، فهو الحكم الواقعي في حقه.

أو يقال: إنّ القول بمنطقة الفراغ يستلزم أن يكون المجتهد هو المشرّع في الواقعة التي يراد إثبات الحكم لها، دون المشرع الحقيقي الذي كلّ ما هو خارج عن تشريعاته، فهو حرام.

ثانياً: جواب الاعتراض بلحاظ التصويب

وجواب هذا الاعتراض يكون بعد استعراض جملة من المقدمات:

ألف) مفهوم التصويب في الاجتهاد

التصويب من الإصابة والصواب، وهو في اللغة له أكثر من معنى، منها: ضد

الخطأ،[١] وفي اصطلاح الأُصوليين له استعمالان: الأول: التصويب في الاجتهاد. والثاني: التصويب في الحكم.[٢] ومعنى الأول: إنّ المجتهد ـ مع مراعاته شروط الاجتهاد ـ مصيب في اجتهاده حتى لو كان الحكم الذي توصل له خلاف الواقع؛ فإنّه معذور في ذلك غير آثم، بل هو مأجور على اجتهاده. ومعنى الثاني: إنّ المجتهد مصيب في الحكم، بمعنى أنّ الحكم الذي يتوصل له باجتهاده هو حكم الله تعالى الواقعي، وهذا هو ما يعبّر عنه بتعدد الحق.

وهذا المعنى الثاني من التصويب هو المقصود في هذا البحث، وهو وإن لم يعلم وجود قائل به في العصر الحاضر، إلّا أنّ الباعث لبحثه هنا هو دفع الإشكال المتصوّر على القول بمنطقة الفراغ.

والتصويب تارة يلحظ في الأحكام الاعتقادية وتارة في الفرعية الفقهية، أمّا في الاعتقادات، فثمّة اتفاق على أنّ الحق واحد فيها، وأنّه يمتنع فيها التصويب، ومن خالف فذلك فهو شاذ لا يعتنى بقوله:

قال أبو إسحاق الشيرازي[٣]:

> والأحكام ضربان عقلي وشرعي، فأمّا العقلي، فهو كحدوث العالم وإثبات الصانع وإثبات النبوة، وغير ذلك من أُصول الديانات، والحق في هذه المسائل واحد، وما عداه باطل، وحكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري أنّه قال: كلّ مجتهد في الأُصول مصيب...والدليل على فساد قوله، هو أن هذه الأقوال المخالفة للحق من التجسيم ونفي الصفات لا يجوز ورود الشرع بها، فلا يجوز أن يكون المخالف فيها مصيباً.[٤]

أمّا المسائل الفقهية التي تقع في دائرة الاجتهاد، فقد وقع خلاف في أنّ

---

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ٥٣٥/١. مادة: (صوب).
٢. أُنظر:الجويني، أبو المعالي، *التلخيص في أُصول الفقه*: ٣٤٠/٣.
٣. أصولي وفقيه سني معروف.
٤. الشيرازي، إبراهيم بن علي، *اللمع في أُصول الفقه*: ٣٥٧.

الآراء المستنبطة المختلفة كلّها حقّ وصواب، أو أنّ الحقّ واحد منها، والباقون مخطئون وإن كانوا معذورين؟

أجمع علماء الشيعة على أنّ في كلّ واقعة خاصّة حكماً واحداً يشترك فيه الجميع، وإنّما تكون آراء الفقهاء مجرد طرق قد تصيب الواقع وقد تخطئه، ولهذا يصطلح عليهم بالمخطئة، وأمّا علماء أهل السنّة، فذهب مشهورهم إلى ما ذهبت له الشيعة، وأمّا بعضهم، فقد خالف في ذلك وادّعى التصويب في المسائل الفقهية الاجتهادية.

قال الرازي: اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعية، وضبط المذاهب فيه على سبيل التقسيم، أن يقال: المسألة الاجتهادية إمّا أن يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معيّن، أو لا يكون، فإن لم يكن لله تعالى فيها حكم، فهذا قول من قال كلّ مجتهد مصيب، وهم جمهور المتكلمين منا، كالأشعري والقاضي أبي بكر، ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم.[1]

وقال الزركشي: قول من قال كلّ مجتهد مصيب، وهو مذهب جمهور المتكلمين كالشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي والغزالي، والمعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم وأتباعهم، ونقل عن الشافعي وأبي حنيفة، والمشهور عنهما خلافه.[2]

ويرفض ابن حزم التصويب في الحكم، يقول:

> صح أنّ الحق في الأقوال ما حكم الله تعالى به فيه، وهو واحد لا يختلف، وأنّ الخطأ ما لم يكن من عند الله عزّ وجلّ، ومن ادّعى أنّ الأقوال كلّها حق، وأنّ كلّ مجتهد مصيب، فقد قال قولاً لم يأت به قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا معقول، وما كان هكذا، فهو باطل.[3]

---

١. الرازي، *المحصول*: ٤٧/٦.

٢. الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*: ٥٤٠/٤.

٣. ابن حزم، *المحلى*: ٧٠/١.

ب) التصويب له معان مختلفة

لم تقتصر الآراء في مسألة التصويب على رأيين ـ كما اشتهر ذلك عند بعض علماء الشيعة ـ من أنّ التصويب له معنيان عند بعض أهل السنّة: أحدهما: التصويب بالمعنى الأشعري. وثانيهما: التصويب بالمعنى المعتزلي، وذكروا أنّ الأوّل هو القول بأنّ الأفعال ـ بغض النّظر عن قيام الأمارات والأُصول ـ لا حكم لها، ولا تشتمل على ملاك من ملاكات الأحكام، وإنّما قيام الأمارة أو الأصل هو السبب لتحقّق ذلك. والثاني ـ أي التصويب المعتزلي ـ وهو الالتزام بأنّ الأفعال بذاتها تشتمل على مصالح ومفاسد، وتكون محكومة بحكم من الأحكام، ولكن بقيام الأمارة، أو الأصل على الخلاف تتبدّل الملاكات والأحكام إلى ما يوافق الأمارة، أو الأصل.[١]

فإنّ هذين القولين هما بعض من آراء كثيرة في التصويب، وهناك أكثر، لكن لا نحتاج إلى التفصيل في ذلك، وقد تعرض لذلك جملة من الأُصوليين.[٢]

ودليل بطلان التصويب ونفيه تارة يكون عقلياً، بدليل الاستحالة، كما في التصويب الأشعري، بأنه مستلزم للدور؛ إذ الواقع متوقف على قيام الأمارة على الفرض، وهو متوقف على الواقع بالضرورة، فإنه لو لم يكن في الواقع شيء فعما تكشف الأمارة وتحكي؟[٣] وتارة يستدل ـ مضافا إلى الإجماع ـ بالأخبار الكثيرة الدالة على أنّ لله حكماً في كلّ واقعة يشترك فيه العالم والجاهل.[٤]

أمّا الإجماع الشيعي المذكور، فليس هو إجماعاً اصطلاحياً، بل لا يعدو أن يكون متصيّداً من ذوق العلماء وكلماتهم في الموارد والمسائل المختلفة،

---

١. أُنظر: الحائري، سيد كاظم، *مباحث الأُصول* (تقرير أبحاث محمد باقر الصدر): ٦٨/٢.
٢. أُنظر: على سبيل المثال: الأسنوي: *نهاية السول في شرح منهاج الوصول*: ١٧/٢ وما بعدها.
٣. أُنظر: الخوئي، *مصباح الأُصول*: ٣٧١/٣.
٤. الخوئي: *مصباح الأُصول*: ٤٤٥/٣.

وليست هناك عبارة معينة في معقد الإجماع المذكور.[1]

ولا بدّ من الإشارة ـ وبحسب التتبع ـ إلى أنّ أغلب من يذهب إلى التصويب لا يذهب له مطلقاً في كلّ المسائل الاجتهادية، بل في خصوص الوقائع التي لا نص فيها، كما يقول الغزالي:

> واختلف في أنّه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد؟ فالذي ذهب إليه محققو المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معيّن يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي.[2]

وعلى أيّة حال، فإنّ دليل نفي التصويب هو ما ثبت بما مرّ من أدلة: أنّ لله في كلّ واقعة حكماً يشترك فيها العالم والجاهل، وهذا الاشتراك هو مفاد إطلاق أدلة الأحكام الأولية.

وبعد هذا الاستعراض السريع لمسألة التصويب، نقول: لا يمكن أن يكون القول بمنطقة الفراغ مستلزماً للتصويب بأيّ معنى من معانيه المفترضة؛ وذلك لأنّه يَفترضُ أنّ منطقة الفراغ تعني خلو الواقعة من حكم عند الله تعالى، وهذا ليس صحيحاً، سواء في منطقة الفراغ الولائية، أم منطقة الفراغ التشريعية، وقد مرّت الإشارة إجمالاً إلى ذلك، في بحث مجالات منطقة الفراغ، فإنّ منطقة الفراغ الولائية ـ وكما قلنا في الإشكال الأول ـ لا تعدو مساحة صلاحية ولي الأمر، أو الحاكم الشرعي التي تتمثّل في إجراء الأحكام الأولية والثانوية.

أمّا منطقة الفراغ التشريعية، فهي ـ أيضاً ـ لا تستلزم التصويب؛ لأنّنا كما قلنا سابقاً أنّ الفراغ المتصوّر فيها تبليغي لا واقعي؛ ضرورة أنّ لكل واقعة حكماً عند

---

١. الحائري، كاظم، *مباحث الأصول* (تقرير أبحاث محمد باقر الصدر): ٥٨/٢.

٢. الغزالي، *المستصفى*: ٣٥٢، دار الكتب العلم

الله تعالى، والفقيه في مجال أحكام منطقة الفراغ يبحث عن ذلك الحكم، ويحاول الوصول له بما عنده من قواعد وضوابط سوف يأتي التكلم عنها لاحقاً.

ثالثاً: جواب الاعتراض بلحاظ التشريع المحرم

بقي أن يقال إنّ القول بمنطقة الفراغ يستلزم أن يكون المشرع الحقيقي لموضوعات الفراغ، هو الفقيه دون الشارع الأصلي، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه يرجع إلى التشريع المحرم.

وجواب هذا الكلام يتضح بعد بيان معنى التشريع وأنواعه أوّلاً، ومن ثَمَّ بيان التشريع المحرم.

ألف) مفهوم التشريع المحرم في الفقه الشيعي

لكي تتضح معالم ومفهوم التشريع المحرم نقف في ذلك مع المحقق العراقي، فقد أوضح كثيراً من جوانبه، يقول:

لا شك في أنّ التشريع يعدّ فعلاً من أفعال الجوانح والبناء القلبي، دون الفعل الخارجي الذي هو من أفعال الجوارح، عندئذ تارة ـ في مقام التشريع ـ يبنى الإنسان على وجوب الشيء، أو حرمته، لكن لا بما أنّه من الدين، نظير القوانين المجعولة من طرف السلطان.

وتارة أُخرى: يبنى على وجوب شيء، أو حرمته في الدين بما أنه مشرّع، وذلك بأن يدّعى نفسه شارعاً كالنبيﷺ، ثم يجعل حكماً لموضوع ما، واجباً أم حراماً أم غير ذلك. وثالثة: يبني على وجوب شيء، أو حرمته في الدين بما أنّه هو الحكم المنزل من الله سبحانه بتوسط رسولهﷺ من دون ادّعائه كونه شارعاً.

وبعد استعراضه لأنحاء التشريع الثلاثة، يقول العراقي:

«أمّا القسم الأول، فلا مجال لدعوى كونه قبيحاً عقلاً ومحرماً شرعاً؛ فإنّ مجرّد البناء والالتزام على وجوب شيء ـ لا بما أنّه من الدين والشرع ـ لا

يقتضي كونه قبيحاً عقلاً ومحرماً شرعاً بوجه أصلاً، وإن كان قد عمل على طبق ما شرعه، فضلاً عما لو لم يكن له عمل على طبقه.

وأمّا القسم الثاني، فكذلك أيضاً، من حيث تشريعه وبنائه على وجوب شيء، أو حرمته. نعم، إنّما يكون المحرم في هذا القسم هو ادّعائه الشارعية لنفسه، فهو من أكبر المعاصي، وكان العقل ـ أيضاً ـ مستقلا بقبحه.

كما أنّه لا ينبغي الإشكال ـ أيضا ـ في قبح القسم الثالث وحرمته إذا كان فضولياً في أمر المولى وكان إخباره بذلك أيضاً افتراء عليه.[1]

والتشريع المحرم مرتبط بالقسم الثالث حينما يكون الإخبار عن الحكم؛ افتراءً على المولى والمشرع، وعندئذ يستقل العقل بقبحه؛ بمناط كونه نحو ظلم على المولى؛ وتصرّفاً في سلطانه بغير إذنه.

والافتراء والظلم يتحقق في هذا القسم فيما لو أفتى بالحكم من دون دليل، فهذا هو التشريع المحرم، فإنّه ـ كما يرى كاشف الغطاء ـ كلَّ عمل أو قول لم يرد به دليل من الشرع، ويزعم عامله أو جاعله أنّه مشروع، وهو الذي يعبر عنه بأنّه إدخال ما ليس من الدين في الدين، وإلى مثله الإشارة بقوله تعالى: ﴿فَوَيلٌ لِلَّذِينَ يكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيدِيهِمْ ثُمَّ يقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾.[2]

أو كما يعرفه الجواهري: بأنّه عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين، إمّا من العالم بعدم مشروعيته، أو من الجاهل غير المعذور.[3]

وثمّة خلاف في مفهوم إدخال ما ليس من الدين فيه، هل هو ما لم يعلم أنه من الدين فيه بقصد أنّه منه، أو هو أدخال ما يعلم أن ليس من الدين، أو الأعم منهما.[4]

---

١. أُنظر: البروجردي، *نهاية الأفكار* (تقرير بحث آقا ضياء العراقي): ٤٦٤.

٢. *كاشف الغطاء*، محمد حسين بن علي، سؤال وجواب (لكاشف الغطاء): ١٣٣.

٣. الجواهري: *جواهر الكلام*: ٢/ ٢٧٨.

٤. أُنظر: البهسودي، *مصباح الأُصول* (تقرير بحث السيد الخوئي): ٩٥/٢؛ وانظر: محمد حسين الحائري، *الفصول الغروية في الأُصول الفقهية*: ٣٥٩، ٤١٦.

وربّما يكون الصحيح هو الثاني، وأنّه إدخال ما علم خروجه من الدين في تشريعات الدين، فهو ما يحكم العقل بقبحه، وهذا هو ظاهر كلام صاحب العناوين، فقد عرفه بأنّه: إدخال ما دل الدليل على خروجه من الدين في الدين، سواء أكان الدليل اجتهادياً كاشفاً عن الواقع، أم تعليقياً ظاهرياً كالأصول.[١]

ب) مفهوم التشريع في الفقه السني

في الفقه السني لا يستعمل مصطلح التشريع المحرم إلّا نادراً جداً، وربّما أقرب اصطلاح له عندهم هو البدعة التي تعني ـ كما يرى الشاطبي ـ عبارة عن طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، وخاصتها أنّها خارجة عما رسمه الشارع.[٢]

وعلى أيّة حال، فإنّ مفهوم التشريع المحرم، أو البدعة مما لا يمكن انطباقه على فتوى الفقيه الذي يسعى باجتهاده للعثور على حكم في موضوعات منطقة الفراغ، فهذا الفقيه لا ينطبق عليه عنوان الافتراء على الله تعالى، ولا عنوان الظلم، فهو يجتهد ضمن ضوابط وآليات يفرضها مجال منطقة الفراغ، كما في الأحكام الولائية حينما يقوم الحاكم بتكليف لجنة متخصصة لتشخيص المصالح العامّة، وفي ضوئها يشرع الحاكم أحكامه الاجتماعية التي لا تخرج ولا تتصادم مع الأحكام الثابتة في الشريعة، وكذلك الأمر في منطقة الفراغ التشريعية، حيث يبذل المجتهد سعياً محموداً للوصول إلى الحكم الذي يتناسب مع المستحدثات وما لا نص فيه، وقد قلنا إنّ منطقة الفراغ لا تعني بأيّ حال خلو الواقعة من الحكم في علم الله تعالى.

---

١. اُنظر: المراغي، مير عبد الفتاح، *العناوين الفقهية*: ٤٢٣/١.

٢. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الاعتصام*: ٢٧/١ ـ ٢٨.

الاعتراض الثالث: تعارض منطقة الفراغ مع الإطلاق الزماني للأدلة

أولاً: بيان الاعتراض

وهذا الإشكال يختص بما سمّيناه منطقة الفراغ الولائية دون الفراغ التشريعية، وذلك بأن يقال: هناك ـ مضافاً لدليل مقتضى الخاتمية ـ أدلة لفظية دلّت على أنّ الأحكام في الشريعة الإسلامية مؤبّدة ومستمرة في جميع الأحوال، وقد تعرضنا لذلك في بحث الثابت في التشريع، ومن جملة تلك الأدلة: ما ورد في بعض الروايات ـ كما في الكافي ـ عن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره»،[1] وغير ذلك من الأدلة التي تقترب من هذا المضمون، وهذا يعني أنّ جميع أحكام الشريعة مطلقة من حيث الزمان، ولا تختص بزمان التشريع، أو يعني نفي وقوع التبدل في جميع الأحكام في كلّ زمان.

وحينئذ يقال: افتراض منطقة فراغ يستلزم انقطاع زمان الأحكام، وعدم استمرارها إلى يوم القيامة، فالحاكم الشرعي ـ مثلاً ـ حينما يرى مصلحة أن يمنع الإباحة في مورد ما، ويجعلها حراماً، فهذا انقطاع لاستمرار حلال محمد إلى يوم القيامة.

ثانياً: جواب الاعتراض في أمور:

ألف) إطلاقات الأحكام تختص بالثابت منها

أوّلاً: مع غض النظر عن الدليل المذكور، فإنّ إطلاقات الأحكام أنّما تختص بالثابت من الشريعة ـ بما بحثناه سابقاً ـ حيث قلنا إنّ هناك نوعين من الأحكام: ثابت ومتغيّر. والأول منهما يرتبط بطبيعة الإنسان وفطرته من حيث

---

١. الكليني، *الكافي*: ٥٨/١.

هو إنسان، وهذا النوع من الأحكام لا يتغيّر ولا يتبدل تماماً. والثاني يرتبط بالحياة الاجتماعية، وهو يتغيّر تبعاً لتغيّر حالات المجتمع.

فكل ما ثبت وجوبه، أو تحريمه بنص الكتاب والسنة ثبوتاً مطلقاً من غير تقييد بزمان أو مكان، فهو كذلك أبداً ودائماً، ولا يملك الحاكم الشرعي أن يبطل الوجوب أو التحريم؛ لأنّ سلطة التحليل والتحريم للّه تعالى وحده، وليس لأحد تلك السلطة حتى لو كان نبياً. نعم، ذكرنا أنّ من صلاحيات الحاكم المنع عن ذلك ـ مؤقتاً ـ فيما لو حصل تزاحم بين مفسدة تترتب على فعل الواجب وبين مصلحة نفس الواجب، وكانت المفسدة أكبر.

نعم، الإطلاق الزماني يمتنع مع الأحكام التي من طبيعتها التغيّر، ولا يمكن أن تكون إلا مقيدة بزمانها ومكانها، وقد مرّ بيان ذلك في بحث تأثير الزمان والمكان في الأحكام، فالحكم مثلاً بأن حدّ الطريق سبعة أذرع، أنّما يكون في زمن لا وسائل نقل حديثة فيه، فلا سيارات ولا شاحنات، ولا مدن تزدحم بالملايين، أو الحكم مثلاً: من أتلف كتاب غيره فعليه قيمته لا مثله، إنّما يكون في زمن يكون فيه المثل متعذر، حيث لا مطابع ولا تصوير، أمّا اليوم، فالكتاب المطبوع، أو المصور متوفر، فهو مثليّ لا قيمي.[1]

ب) أحكام منطقة الفراغ الولائية مؤقتة

ثانياً: منع الحاكم من الإباحة في موردٍ ما ليس إبطالاً للحكم مطلقاً، بل منعه ذات طابع مؤقت، وقد ذكرنا سابقاً الفارق بين الأحكام الولائية وغيرها من الأولية والثانوية، فإنّ الولائية مؤقتة بالزمان الذي يشخّص فيه الحاكم؛ ضرورة تغيّر الحكم فيه، ثم يعود الحكم إلى سابقه، ومع رجوعه، فليس هناك تناف مع استمرارية الحكم إلى يوم القيامة.

---

١. أُنظر: مغنية، محمد جواد، *في ظلال نهج البلاغة*: ٥٣٨/٢ ـ ٥٣٩.

ج) أحكام منطقة الفراغ الولائية إجرائية

ثالثاً: ذكرنا فيما سبق أنّ حكم الحاكم هو من نوع الأحكام الولائية التي هي أحكام إجرائية تنفيذية إمّا لحكم أولي، أو لحكم ثانوي؛ تبعاً للعناوين الثانوية، وعندئذ فحكم الحاكم بتغيير حكم الإباحة إنّما كان لطروّ عنوان ثانوي عليه، ولا يلزم من ذلك عندئذ انقطاع استمرار الحكم، بل يتغيّر وفقاً لتغيّر موضوعه، أو عنوانه.

د) الدليل لا ظهور له في استمرار الأحكام الشخصية

رابعاً: الدليل اللفظي المشهور في الفقه الشيعي الذي يفيد أنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، لا يمكن الأخذ بظهوره ـ ولو كان محتملاً ـ في أنّ كلّ حكم شخصي لموضوع ما في الشريعة الإسلامية، سوف لن يتغيّر إلى يوم القيامة؛ لأنّ هذا الظهور ـ لو صح ـ يستلزم بطلان العمل بالظن الاجتهادي، ولا يقول أحد بذلك إلا من يحرم الاجتهاد؛ فإنّ كلّ حكم اجتهادي قابل للتغيير، فيما إذا أدّى نظر المجتهد إلى حكم شرعي أولاً، ثم ثبت له خلاف ذلك، فإنّه يجوز تغييره، ولا يمكن أن يقال إنّ الحكم الثاني فاسد؛ بذريعة أنّ حلال محمدﷺ حلال إلى يوم القيامة.

ولهذا لم يجزم كثيرٌ من العلماء بهذا الظهور، بل اختلف فهمهم لظهوره، فهناك عدة احتمالات، منها:

هـ) احتمالات معنى (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة)

الاحتمال الأول: إنّ الحلال والحرام اسمان للحلال والحرام الواقعيين،[1] بمعنى أنّهما يشيران للحكم الواقعي المعلوم عند الله تعالى لا الحكم الظني

---

١. كلانتري، أبو القاسم، *مطارح الأنظار* (تقرير أبحاث الشيخ الأنصاري): ٢٩٢.

الاجتهادي الذي قد يصيب الواقع وقد يخطئه، وعلى هذا الاحتمال سوف يختص الاستمرار في الأحكام المعلومة ضرورةً، كحرمة الزنا والخمر، ووجوب الصلاة، ونحو ذلك.

الاحتمال الثاني: المقصود هو أنّ أحكام محمدﷺ مستمرة من قبل اللّه سبحانه وتعالى إلى يوم القيامة، ولا تنقطع أبداً، فالدليل مسوق لبيان عدم نسخ اللّه تعالى دين محمدﷺ بدين آخر، وهذا الاحتمال صريح كلام الأنصاري، حيث قال: الظاهر سوقه لبيان استمرار أحكام محمدﷺ نوعاً من قبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة في مقابل نسخها بدين آخر، لا بيان استمرار أحكامه الشخصية.[1]

الاحتمال الثالث: إنّه يدل على استمرار حلّية كلّ ما ثبتت حلّيته، فإذا فرضنا دليلاً دلّ على حرمة أمر مباح كحرمة الأكل والشرب في نهار شهر رمضان المحلّلين في غيره، فلا يكون ذلك مناقضاً لقولهﷺ حلال محمّد حلال؛ لأنّه إنّما يفيد استمرار كلّ حلية على تقدير تحققها وثبوتها، أمّا إذا ارتفعت الحلية في مورد، فإنّ الدليل لا يتكفّل لإثبات موضوعه، ولا يدلّ على أنّه حلال حتّى يناقض ما دلّ على حرمته، فالأحكام مستمرة إلى يوم القيامة بقيد عدم الانقطاع، وبعده لا حلال ولا حرام حتى يستمر إلى يوم القيامة.[2]

الاحتمال الرابع: إنّه يدل على بقاء واستمرار التكليف لمن ثبت في حقه فعلاً، بمعنى استمرار المجعول لا الجعل، وهذا القول نقله المراغي بصيغة القيل، في عناوينه،[3] فإنّ الحكم له قيود وشروط، وهذه الشروط تارة تكون

---

١. الأنصاري، مرتضى، *فرائد الأصول*: ٩٩/٤؛ وانظر: الخوئي، *أجود التقريرات* (تقرير بحث النائيني): ٥١١/١ ـ ٥١٢.

٢. التوحيدي، محمد علي، *مصباح الفقاهة* (تقرير أبحاث الخوئي): ٤٥٩/٤ ـ ٤٦٠.

٣. المراغي، مير عبد الفتاح، *العناوين الفقهية*: ٢٥/١.

مرتبطة بذات الحكم، وتارة تكون مرتبطة بمتعلقه، والأول من قبيل شرط القدرة في وجوب الحج. والثاني من قبيل الطهارة في الصلاة.

فالحلال مستمر فيما لو ثبت فعلاً حكم الحج في عهدة المكلف بأن تحققت القدرة المالية، فهذا الوجوب سوف لن يتغيّر.

بيد أنّ هذا الاحتمال أضعف الجميع، ولا يمكن أن يكون الحديث ناظر له؛ لأنّه لا معنى لأن يُذيّل بقيد: إلى يوم القيامة، بل ينبغي أن يكون بصيغة أُخرى.

وقد أجاب بعضٌ لدفع إشكال التنافي بين مفاد هذا الحديث والقول بمنطقة الفراغ، بجواب نقضي حاصله: إنّ كثيراً من الأحكام تتبدل من حلال إلى حرام، أو من حرام إلى حلال، ومن مباح إلى واجب، أو من واجب إلى مباح، وهكذا، كما في الإنسان الذي لم يكن مستطيعاً للحج ـ بالمعنى الشرعي من الاستطاعة ـ فإنّه لم يكن يجب عليه الحج، وبعد ذلك تحصل له الاستطاعة، فيتبدل حكمه إلى الوجوب، فهل هذا كلّه يتنافى مع دليل حلال محمد حلال إلى يوم القيامة؟.[1]

لكن هذا الجواب قد لا يكون تامّاً؛ لأنّه مبني على تفسير الحكم في الحديث بالمجعول.

هذا كلّه وفقاً للاتجاه الشيعي، أمّا السني، فقد تقدم في مبحث الحكم الولائي ـ وفي بحث تقييد المباح في الفكر السني ـ أنّ صلاحية الحاكم تكون في تقييد المباح غير الاقتضائي، أي فيما لا مصلحة فيه تقتضي الإباحة، ويمكن التعبير عنه بعدم الحكم، وعندئذ ينتفي هذا الإشكال من أساسه. نعم،

---

١. أُنظر: الحائري، علي أكبر، *مجلة رسالة التقريب*: منطقة الفراغ التشريعي: ١٤٠، العدد ١١، سنة ١٣٧٥ ش.

لو قلنا بأنّ الإباحة اللا اقتضائية حكم أيضاً، فسوف يندفع هذا الإشكال بما تقدم في أوّلاً وثانياً وثالثاً.

وبهذا ننهي بحوث الفصل الرابع، لننتقل بعد ذلك إلى الفصل الخامس والأخير، والذي سوف نخصصه لدراسة القواعد والضوابط العامّة التي يستند لها الفقيه في استنباط أحكام منطقة الفراغ.

الفصل الخامس

قواعد وآليات ملء منطقة الفراغ

وفيه ثلاثة مباحث:

الأول: المرجعية فى ملء منطقة الفراغ

الثانى: أدله حجية ونفوذ منطقة الفراغ

الثالث: ضوابط ووسائل ملء منطقة الفراغ

تمهيد

بعد أن اكتملت صورة منطقة الفراغ، وتبيّنت حقيقتها وهويتها وحدودها ومجالاتها وعدم صحّة الاعتراضات عليها، بات من الضروري أن نتعرض للقواعد والمبادئ العامّة والآليات والوسائل التي تملأ بها تلك المنطقة بقسميها، وهو ـ أيضاً ـ من البحوث المهمة الجديرة بالاهتمام والدراسة، وقد اقتضى طبيعة البحث فيه إلى الاستغراق كثيراً في التفاصيل، ولهذا أخذ حيزاً أوسع من جميع فصول هذا الكتاب.

المبحث الأول

المرجعية في ملء منطقة الفراغ

تقدم البحث في الفصول السابقة عن منطقة الفراغ، وقد ذكرنا أنّ ثمّة نوعين من الفراغ: الأول: يقع في دائرة أحكام الحاكم الشرعي التي ينظم بها المجتمع، ويحافظ على النظام، ويمنع أيّ خلل يمكن أن يقع عليه، واصطلحنا عليه منطقة الفراغ الولائية. والثاني: يقع في دائرة الأحكام الشرعية، وسمّيناه بمنطقة الفراغ التشريعي؛ احترازاً عن الولائية.

وفي هذا المبحث ـ وقبل أن نشرع بالقواعد والضوابط والآليات والوسائل التي يتمّ بها ملء مجال منطقة الفراغ بكلا قسميها ـ نحاول ابتداءً أن نسلط الضوء على من يحق له ممارسة التشريع، أو ملء هذه المنطقة الفارغة، وقد ألمحنا سابقاً إلى أهمية هذا البحث في الفصل الثاني.

أوّلاً: المرجعية في منطقة الفراغ الولائية

هنا تارة نتكلم عن المنطقة الأُولى، وتارة عن الثانية، أمّا الأولى ـ أي بلحاظ المنطقة الولائية ـ فهي كما عرفناها سابقاً بأنّها عبارة عن المساحة التي يتحرك فيها الحاكم الإسلامي، أو ولي الأمر بهدف صياغة أحكام وتعليمات ـ تتناسب مع كلّ زمان ومكان ـ تحفظ استمرار النظام السياسي والإداري، وتعزز النظام

الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وتمنع الخلل فيه، وتلك الأحكام قد يصطلح عليها بعضٌ بالأحكام المتغيّرة، أو التعاليم والتفصيلات القانونيّة التي تطبّق فيها أحكام الشريعة على ضوء الظروف،[١] على أن تقع تلك الأحكام ـ مهما كان تسميتها ـ في إطار الأحكام الثابتة، ومن دون أن تتعارض معها.

ويوجد أكثر من احتمال في هذه المنطقة، فقد يكون الحاكم بوصفه حاكماً ـ ولم لم يكن فقهياً ـ هو المخوّل بملء هذه المنطقة، وقد يكون الحاكم بوصفه فقيها ومجتهداً، وقد يكون خصوص الفقيه، أو مجموعة من الفقهاء خارج إطار الحاكم، وقد يقال ـ أيضاً ـ إنّ ذلك موكول إلى أهل الخبرة والاختصاص في المجالات الحياتية المختلفة.

وهذا التنوع في الآراء في مواصفات من يملأ هذه المنطقة، ناتج من اختلاف الآراء في نظرية شكل الحكم الإسلامي ومواصفات الحاكم الشرعي؛ ولهذا نبحث بإيجاز شكل الحكم في المذهب السني والشيعي، من دون التعرّض لتقييم تلك النظريات؛ مراعاة للاختصار:

نظرية الحكم في الفقه السني والشيعي

ألف) نظرية الحكم في الفكر السني

يرى متكلمو وفقهاء أهل السنّة، أنّ نظام الحكم يقوم أولاً على أساس البيعة، انطلاقاً من ممارسة النبيﷺ للبيعة، والتي قامت دولة الإسلام على أثرها. وثانياً: إنّه من حق الحاكم المنتخب بالبيعة أن يعهد إلى غيره من دون بيعة.

جاء في الأحكام السلطانية للماوردي: تنعقد الإمامة من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحلّ والعقد. وبالثاني: بعهد الإمام من قبل.[٢]

---

١. الصدر، محمد باقر، *ومضات* (موسوعة الشهيد الصدر): ٢٥٧/١٧.

٢. الماوردي، علي بن محمد، *الأحكام السلطانية*: ٦.

والبيعة ـ كما يعتقدون ـ لا بدّ أن تتم من خلال جماعة اصطلحوا عليهم أهل الحل والعقد، وتقع على هؤلاء مسؤولية ترشيح الحاكم.

قال الأيجي: وتثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد، خلافاً للشيعة، لنا في ذلك ثبوت إمامة أبي بكر بالبيعة.[١]

وقد اختلفوا في عدد أهل الحل والعقد، كما اختلفوا في خصائصهم ومؤهلاتهم، فهناك نظريات مختلفة في تحديد المراد منهم، فيذهب بعضٌ إلى أنّهم المجتهدون،[٢] ويرى ثاني: أنّهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس، كما يقول النووي: والأصح بيعة أهل الحل والعقد: من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم.[٣]

ويرى ثالث: أنّهم الأشراف والأعيان،[٤] ويرى رابع: أنّهم أفاضل المسلمين،[٥] ويرى خامس: أنّهم أولو الأمر المذكورين في الآية: ﴿يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.[٦و٧]

وهناك من العلماء من لم يحصر انتخاب الحاكم بطريق البيعة والعهد، بل مضافاً إلى ذلك ذهب إلى مشروعية الغلبة والاستيلاء بالقوة، فيكون الحكم شرعاً لمن غلب.

ينقل أبو يعلى في الأحكام السلطانية عن بعض علماء أهل السنة:

إنّها ـ أي الإمامة والولاية ـ تثبت بالقهر والغلبة، ولا تفتقر إلى

---

١. الأيجي، عبد الرحمن بن أحمد، *المواقف في علم الكلام*: ٥٨٩/٣.

٢. الفخر الرازي، محمد بن عمر، *المحصول في علم أُصول الفقه*: ٢٠/٤.

٣. النووي، يحيى بن شرف، *منهاج الطالبين*: ٢٩٢/١.

٤. ابن عابدين، *حاشية رد المحتار*: ٥٠٤/٥.

٥. الباقلاني، *تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل*: ٤٦٧.

٦. النساء: ٥٩.

٧. الفخر الرازي، محمد بن عمر، *تفسير الرازي*: ١٤٤/١٠.

العقد، ومن غلب عليهم بالسيف حتّى صار خليفة وسمّي أمير المؤمنين، فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً، برّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين.[١]

ومن يصل بالغلبة، تارة يكون متوفّراً على الشروط التي تؤهله للإمامة، كالعدالة والعلم ونحوهما، وتارة يكون فاسقاً ظالماً، ووقع خلاف في الثاني هل يجب خلعه، أم لا؟ وقد ذهب جمعٌ من فقهاء السنّة إلى عدم خلعه:

قال النووي: وقالت جماهير أهل السنّة من الفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين: لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويفه؛ للاحاديث الواردة في ذلك.[٢]

في حين يرى مثل ابن حزم ضرورة عزله، يقول: فهو الإمام الواجب طاعته مما قادنا بكتاب الله تعالى وبسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله الذي أمر الكتاب بإتباعها، فإن زاغ عن شيء منهما منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق.[٣]

أمّا شرائط الحاكم عندهم، فيرى أغلبهم ـ في عصر ما بعد النبي صلى الله عليه وآله وجيل الصحابة ـ أنّ الحاكم المؤهل للحكم لا بدّ أن يكون فقيهاً.

قال الأيجي: الجمهور على أنّ الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأُصول والفروع.[٤] ويرى الماوردي: أنّ الشروط سبعة، أحدها: العلم المؤدّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.[٥] وابن حزم: أن يكون عالماً بما يلزمه من فرائض الدين.[٦]

---

١. أبو يعلى، محمد بن الحسين، *الأحكام السلطانية*: ٢٠.

٢. النووي، يحيى بن شرف، *شرح صحيح مسلم*: ٢٢٩/١٢.

٣. ابن حزم، علي بن أحمد، *الفصل في الملل*: ٨٤/٤

٤. الأيجي، عبد الرحمن بن أحمد، *المواقف*: ٥٨٦/٣.

٥. الماوردي، علي بن محمد، *الأحكام السلطانية*: ٥.

٦. ابن حزم، علي بن أحمد، *الفصل في الملل*: ١٢٨/٤.

وينقل الجويني الإجماع على ضرورة ذلك، فلابد أن يكون من أهل الاجتهاد، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث، وهذا متفق عليه.[١]

وبناء على ما ذكر، فإن ملء منطقة الفراغ ـ نظرياً ـ المختصة بالشأن الحكومي، تكون من مهمة المجتهد الفقيه، فهو المؤهل وحده للقيام بالتشريع والتقنين في الدولة الإسلامية واتّخاذ القرارات المناسبة، سواء في الأُمور الفكرية والفنية ذات الطابع التخصصي، كالرأي في الزراعة والصناعة والتعليم والجيش والمسائل الطبية، أم القوانين المتعلقة بتنظيم الشئون الإدارية؛ لأنّه هو القادر على تحريك العناصر المتغيّرة في إطار العناصر الثابتة في الشريعة بحيث يضمن عدم تعارضها معها.

أمّا منْ ناحية عملية، فاليوم وفي عصرنا الحاضر أضحت السلطة التشريعية هيئة منفصلة عن الحاكم، وهي التي تمارس التشريع في الدولة الإسلامية، من خلال استنباط الأحكام الشرعية فيما يتعلق بنظام حكم، وهذه السلطة يتولاها كلّ قادر على استنباط الأحكام للوقائع، وفقاً لما يتفق والأُصول العامة للشريعة الإسلامية، وهذا يتطلب أن يكون واضع القوانين عالماً بأحكام الشريعة الإسلامية متفهماً لأغراضها ومقاصدها، وهو أمر لا ينطبق إلّا على العلماء والباحثين في شتّى المجالات، كفقهاء الشريعة الإسلامية، وكبار قادة الجند، وكبار القضاة، وكبار العلماء الباحثين في شتّى المجالات.

والحاصل: إنّ أهل الحل والعقد بمفهوم اليوم ـ عند أهل السنّة ـ هم الذين يمارسون وضع القوانين التي تنظم شؤون الدولة.

ب) نظريات الحكم في الفكر الشيعي

أمّا في الفكر الشيعي، فحيث إنّ مسألة شكل الحكم في الوقت الحاضر

---

١. الجويني، الإرشاد: ٤٢٦.

(في عصر الغيبة الكبرى) ـ كما يقول الصدر ـ ـ لم تعالج في نص خاص على مذهبي الشيعة والسنة معاً؛[1] وحيث إنّ مشهور الشيعة يناقشون شكل النظام السياسي عند أهل السنّة، ولا يقبلون به، ولا يرون أنّه صالح لإضفاء الشرعية على الحاكم المنتخب؛ ومن هنا كان عند الشيعة اتّجاهان: اتّجاه لا يرى قيام دولة إسلامية، وآخر يرى ضرورتها، بيد أنّ الرأي الشيعي المعاصر يتجه إلى مشروعية ووجوب إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة، مع تحقق الظروف والشروط المناسبة، لكن لم يكن هناك اتفاق وإجماع على شكل وطبيعة الحكم؛ ولهذا برزت ثلاث نظريات فكرية معاصرة، تتفاوت فيما بينها على المستوى النظري، وهذه النظريات:

أوّلها: نظرية ولاية الفقيه. والثانية: نظرية شورى الفقهاء. والثالثة: نظرية ولاية الأمة على نفسها.

١. نظرية ولاية الفقيه

أمّا نظرية ولاية الفقيه ـ والتي استند إليها السيد الخميني في تشكيل الدولة الإسلامية المعاصرة في إيران ـ فتتلخص في أنّه يحق للفقيه الجامع للشرائط أن يباشر سلطة الإمام الغائب بصفته نائباً له؛ انطلاقاً من أنّ الإمام المعصوم قد نصب الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة الكبرى ولياً عامّاً ولايةَ تصرفٍ على المسلمين، وقد ثبت للفقيه بمقتضى هذه الولاية جميع ما ثبت للإمام المعصوم الولاية عليه.[2]

وعلى هذا، فيجب على المسلمين إقامة حكم إسلامي على أساس مبدأ ولاية الفقيه في عصر الغيبة الذي يضفي الشرعية على كلّ التصرفات التي

---

١. الصدر، محمد باقر، *ومضات* (موسوعة الشهيد الصدر): ٢٥٩/١٧.

٢. نظر: فياض، علي، *نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر*: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

يتوقف عليها إنشاء الدولة وإقامة الحكومة الإسلامية واستمرارها وممارستها لسلطتها على أموال الناس وأنفسهم في ضوء تطبيق الشريعة الإسلامية.

٢. نظرية ولاية الأُمة على نفسها

هذه النظرية نظّر لها وتبناها الشيخ شمس الدين، وهي تعني إعطاء السلطة للأُمة، فيما يُحصر دور الفقيه في التشريع في مجال أحكام الشريعة ومجالاتها، من غير أن يكون له دور في السلطة، فضلاً عن أن يكون مصدراً للسلطة.

وترتكز نظرية شمس الدين على ضرورة الاستناد إلى مبدأ الشورى في الشؤون العامّة، وينبغي أن يكون هذا المبدأ أهم المبادئ الدستورية السياسية على الإطلاق عند جميع المسلمين؛ لأنّه يعتقد أن مقتضى أدلة هذا المبدأ ـ من الكتاب والسنة ـ لا تستقيم شرعية أيّ حكم سياسي لحاكم غير معصوم، ولا تستقيم شرعية أيّ تصرّف في الشؤون العامّة للمجتمع، من دون أن يكون قائماً على ذلك المبدأ.

فالشورى عنده واجبة على الأُمة والحاكم، وملزمة لهما معاً، فيجب على الأُمة أن تدير أُمورها العامّة عن طريق الشورى، ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى، فهو ملزم شرعاً باتباع ما تنتهي إليه عملية الشورى، ومورد الشورى هو خصوص ما يتعلق بالمسائل المتصلة بالحكم والمجتمع.[1]

وهذه النظرية في واقعها لا تعدو كونها امتداداً لرؤية كان الصدر يراها ردحاً من الزمان، فقد جاء في الأساس السادس من أسسه المعروفة:

> الشورى في عصر الغيبة شكل جائز من الحكم، فيصح للأُمة إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعية ووضع وتنفيذ التعاليم المستمدة منها، وتختار لتلك الحكومة الشكل والحدود التي

---

١. أُنظر: شمس الدين، *الاجتماع السياسي*: ١٠٧ ـ ١٠٨.وانظر: *الاجتهاد والتجديد*: ١١٥.

تكون أكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأُمة، وعلى هذا الأساس، فإن أيّ شكل شوري من الحكم يعتبر شكلاً صحيحاً مادام ضمن الحدود الشرعية.[١]

من هنا، فإنّ نظرية الأُمة على نفسها ـ بخلاف نظرية ولاية الفقيه ـ تعتبر أنّ الشريعة قد أوكلت أمر الأُمة إلى الأُمة نفسها، في ظل الغيبة الكبرى، وأصبحت ولاية الأُمة ليست ملكاً لأحد، لا لفقيه، أو غير فقيه، أو لمجموعة فقهاء، بل الأُمة هي ولية نفسها، حاكمة على مصيرها ومقدراتها، وهي التي تنتخب شكل النظام السياسي على أساس الشورى في جميع المراحل، ولا يعتبر الفقه شرطاً لرئيس الدولة الإسلامية المنتخب.

ووفقاً لهذه النظرية تنحصر مهمة الفقهاء بالإفتاء واستنباط الأحكام الشرعية الثابتة، والقضاء في الخصومات بين أفراد الشعب، وبين الشعب والحكومة، والإصلاح والدعوة إلى الخير، ولا يملك الفقهاء، أيّ امتياز سياسي على الناس، ولا ولاية شرعية لهم في إدارة الأُمور السياسية، بل الناس هم من يقومون بإدارة الأُمور السياسية للأمة الإسلامية.

٣. نظرية الشورى

أمّا نظرية شورى الفقهاء، وقد تبناها الصدر شطراً من حياته كما ذكرنا، هذه النظرية تتخذ موقفاً وسطاً بين النظريتين السابقتين، فالأمة هي من تمارس السلطة عبر الشورى، وفي الوقت ذاته تؤكد على لزوم القيمومة الدينية على تلك الأمة، وهذه القيمومية يختص بها المرجع والفقيه الجامع للشرائط، فيكون دور الفقيه دور الإشراف والتوجيه.[٢]

---

١. الصدر، محمد باقر، *ومضات* (موسوعة الشهيد الصدر): ١٧/٢٦٠ ـ ٢٦١.

٢. الصدر، محمد باقر، *الإسلام يقود الحياة* (موسوعة الشهيد الصدر): ١٦١/٥.

هذه النظرية تستند في واقعها على ولاية الفقيه لكن ضمن مبدأ الشورى، ومن ثم يصبح نظام الحكم سياسياً دينياً، تتركز فيه الوظائف السياسية التشريعية والتنفيذية الأساسية بيد الأمة، لكنها تخضع في الوقت نفسه لإشراف وتوجيه ديني من قبل الفقيه.

وبهذا يكون صاحب النظرية قد جمع بين الشورى والمرجعية الدينية، وذلك بأن تمارس الأمة دورها في الخلافة في الإطار التشريعي ـ كما يقول ـ للقاعدتين القرآنيتين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ و ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، فإن النص القرآني الأول يعطي للأمة صلاحية ممارسة أُمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نص خاص على خلاف ذلك، والنص الثاني يتحدث عن الولاية... وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف.[1]

وهكذا بعد هذا الاستعراض المختصر لصيغ نظام الحكم الإسلامي، في المذهبين السني والشيعي، نقول:

بناء على النظرية السنية في الحكم، فكما تقدم، أنّ من شروط الحاكم والإمام أن يكون عالماً ومجتهداً، ولهذا، فإنّ ممارسة التشريع في منطقة الفراغ تكون بيد الحاكم الفقيه أساساً، حتى على نظرية الغلبة والاستيلاء، فإنّهم قد اشترطوا في الحاكم الذي يستولي على الحكم بالقوة والسيف أن يكون عالماً ـ كما يرى الشربيني ـ من أنّ طريق الاستيلاء على الإمامة يجب فيه أن يكون الغالب جامعاً للشروط المعتبرة في الإمامة؛ التي من ضمنها الاجتهاد، لينتظم بذلك شمل المسلمين.[2]

---

١. المصدر نفسه.

٢. الشربيني، محمد بن أحمد، مغني *المحتاج*: ١٣٢/٤.

أمّا بخصوص النظرية الشيعية، فإنّه من الواضح بحسب نظرية ولاية الفقيه أنّ الحاكم الفقيه هو المتصدي للحكم، وهو من يملأ منطقة الفراغ، أو يعيّن من يملأها؛ باعتباره فقيهاً دل الدليل على حجية فتواه. نعم، قد تستدعي المصلحة أن يعمل الحاكم الفقيه أُسلوب التصويت في منطقة الفراغ، فيُتّبع في الحدود التي يعيّنها الفقيه لذلك،[١] وهذه المصلحة حتمية أحياناً يفرضها الوضع الاجتماعي السائد، فيستعين الحاكم بنخبة من الفقهاء، يتشاورون فيما بينهم في الفتوى، ويستعينون في تشخيص الموضوعات، وفي فهم المصالح التي يجب أن تلحظ عند ملء منطقة الفراغ، بمجموعة من ذوي الاختصاص والخبراء في المجالات الحياتية المتنوعة، وإذا وقع الاختلاف في الفتوى في مورد من الموارد، فبإمكانهم الأخذ بالاحتياط، أو الأخذ برأي الأعلم.[٢]

وللحاكم القول الفصل في هذه المسائل، وإن كان ينبغي له الأخذ والاستعانة برأي الخبراء ذوي الاختصاص، لكن لا يعني وجوب ذلك، بل قد يكون له رأي خاص ناتج من فهمه للحوادث الحياتية وقربه وتماسه مع الواقع الاجتماعي.

أمّا بناء على نظرية ولاية الأمة على نفسها، فإنّ النتيجة تختلف بحسب تنوع موضوعات منطقة الفراغ، فتارة يكون موضوعاً خارجياً من قبيل: تحريم المباحات، أو إيجابها أو من قبيل: التصرّف بالنفوس كما في العمليات الجهادية، وتارة موضوعاً تنظيمياً، أو موضوعاً مختصاً بالعلاقات الخارجية مثلاً، ففي الأول يكون الرجوع فيها للفقيه، أو الحاكم بما هو فقيه، أمّا الثاني: فإنّ التشريع فيها يكون للأمة نفسها عن طريق ممثليها في هيئة الشورى، ولا تتوقف شرعية الإجراء التنظيمي الخاص بالعلاقات على فتوى الفقيه أو الحاكم بما هو فقيه.[٣]

---

١. الحائري، سيد كاظم، *أساس الحكومة الإسلامية*: ٧٨.

٢. أُنظر: الحائري، *أساس الحكومة الإسلامية*: ٧٨.

٣. شمس الدين، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*: ١١٦.

ويبرر شمس الدين ـ صاحب هذه النظرية ـ وجه هذا الاختلاف، في أن مثل تلك الموضوعات الخارجية ـ كتحريم المباحات أو إيجابها ـ تقع في سياق مفهوم وسنخ الأحكام الشرعية على الموضوعات المنصوصة؛ ولكون التشريع فيها غالباً من نوع الحكم الثانوي، وذلك مما يحتاج فيه إلى الفقيه.

أمّا قضايا مثل العلاقات والتنظيم، فهي بعيدة عن مفهوم الحكم الشرعي الإلهي ـ وإن كان فيها إلزام وحظر ـ وأقرب إلى الأمور الإجرائية التي يكون ولاية الناس فيها على أنفسهم كتنظيم المدن والسير والمراعي والسوق وحفظ واستيراد مقدار الحاجة من المؤن وسائر السلع، والامتناع عن تقوية العدو وحفظ الثروات العامّة.[1]

ولا أرى وجهاً صحيحاً للفارق المذكور، فقد وضحنا سابقاً أنّ الحكم الحكومي؛ أو الولائي هو حكم إجرائي لحكم أولي، أو ثانوي، والثاني ـ أي إجراء الحكم الثانوي ـ هو الغالب في مقررات الحاكم وولي الأمر، فكل الإجراءات التنظيمية، وكذلك العلاقات لا تخرج عن صبغة تلونها بعنوان ثانوي الذي يستلزم حكماً مغايراً لحكمه الأولي، وعليه، فالفقيه، أو الحاكم هو المؤهل لتلك التشريعات ما دامت أنّها تقع ضمن الأحكام الشرعية.

نعم، لا بدّ من الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ ما يتعلق بتنقيح موضوع الحكم في أيّ موضوع من الموضوعات. هذا ما يتعلق بنظرية ولاية الأمة.

أمّا بناء على نظرية شورى الفقهاء، فمن الواضح ـ أيضاً ـ أن يكون الفقيه هو المخوّل لملء مناطق الفراغ التشريعي ما دام الفقيه يمثّل المرجع والمشرف على الأمة.

ثانياً: المرجعية في منطقة الفراغ التشريعية

ما سبق كان مرتبطاً بمنطقة الفراغ الولائية، أمّا منطقة الفراغ التشريعية،

---

١. شمس الدين، *الجتهاد و التجديد في الفقه الإسلامي*: ١١٧.

فإنّ الفقيه والمجتهد هو من يقوم بملئها بلا خلاف في ذلك، فإن الاختلاف في المنطقة الولائية ربّما يكون ناتجاً من أنّ السلطة التنظيمية للحاكم هل تنشأ من مجرّد كونه حاكماً أم من كون فقيهاً؟

أمّا في مثل الفراغ التشريعي ـ كما في الأحكام المستحدثة، كزرع الأعضاء مثلاً ـ فهذا بلا شك لا يكون إلّا من اختصاص الفقيه، فهو الأقدر على فهم الحكم واستخراجه ـ وفق ضوابط وقواعد سوف نشير لها لاحقاً ـ ودليل ذلك هو نفس الدليل على اختصاص الفقيه باستنباط الأحكام في غير منطقة الفراغ، وليست ثمّة حاجة إلى دليل خاص بعد أن كان العقل هو الحاكم بذلك، فعندما يدور الأمر بين الفقيه وغيره في استنباط الأحكام، فالأول هو الراجح عقلاً.

المبحث الثاني

أدلة حجّية ونفوذ أحكام منطقة الفراغ

تكلمنا في البحث السابق عن المخول لملء منطقة الفراغ، وأظهرت نتيجة البحث أنّ ثمّة اتفاقاً في أن يكون فقيهاً مجتهداً، سواء في منطقة الفراغ الولائية، أم الفراغ التشريعية، وفي الأولى سواء أكان هذا الفقيه شخص الحاكم، أم كان ضمن هيئة، أو مجلس تشريعي تحت إشرافه، فإنّ ملء تلك المساحة يحتاج إلى متخصّص في فهم الروايات واستنباط الأحكام منها، كما أنّ الفقيه هو الأقدر على تشخيص عدم مخالفة أحكامها للثوابت الأساسيّة الأصلية في الإسلام، ولولا وجوده، أو إشرافه على ذلك لاحتمل تجاوز غيره من المشرّعين للنظم والقوانين الأساسيّة الأولية، وهم جاهلون بها، أو بكيفية الاستفادة منها، أو عاجزون عن الاستنباط بالصورة الصحيحة،[1] لكن لم نتطرق لطبيعة الدليل على أنّ الفقيه هو من يتمتع بصلاحيات ملء منطقة الفراغ، بل أهملنا بحث ذلك لنعقد له هنا بحثاً مستقلاً يليق بأهميته.

وبعد، فنحن بحاجة عندئذ إلى أن نفهم أنّ تلك الأحكام الصادرة من الفقيه في دائرة منطقة الفراغ، هل هي حجة ونافذة ويجب إطاعتها، أم لا؟ وعلى الأول

---

١. أُنظر: الحائري، سيد كاظم، *المرجعية والقيادة*: ١٢٥.

ما هو الدليل على مشروعيتها؟ وبتعبير آخر: ما هو الدليل على أنّ للفقيه صلاحيات ملء منطقة الفراغ بكلا قسميها حتى تكون أحكامه حجّة ونافذة؟

وهذا ما سوف يجيب عنه هذا المبحث، فنقول:

أوّلا: أدلة حجّية أحكام منطقة الفراغ الولائية

أيضاً كما مرّ في البحث السابق، تارة نتكلم عن المنطقة الولائية، وتارة عن منطقة الفراغ التشريعية، ومن هنا نحتاج أن نبحث أوّلاً عن الدليل على حجّية أحكام الحاكم السياسي، وماذا يمكن أن يستدل به على نفوذ أحكامه ووجوب طاعتها، ثم نشرع لاحقاً بمنطقة الفراغ التشريعية. وما يمكن أن يستدل به على ذلك في المنطقة الولائية، وأنّ أحكام الحاكم نافذة:

الدليل الأول قوله تعالى: وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر

أوّلاً: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأمر مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللَّهِ والرَّسُولِ﴾.[1]

ووجه الاستدلال: إنّ الله تعالى قد أمر المؤمنين بإطاعته وإطاعة الرسول، وكذلك قد أمر بإطاعة أُولي الأمر، ومفهوم «ولي الأمر» ينطبق على الحاكم الفقيه، والكلام في الآية مطلق لم يتقيد بزمان النبيﷺ، بل شامل لكل الأزمنة، فالأمر بالإطاعة بلا شك متفرّع على حجية ونفوذ أحكامه.

وهكذا يكون الدليل على إعطاء ولي الأمر صلاحيات ملء منطقة الفراغ، هو النص القرآني.[2]

لكن هذا الدليل، يتوقف في دلالته على أنّ مفهوم «أُولي الأمر» في الآية

---

١. النساء: ٥٩.

٢. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٦٨٩.

المباركة يقصد به خصوص الحاكم الإسلامي، أو بما يشمله؛ ولذا ينبغي البحث عن ذلك أوّلاً.

١. المعنى اللغوي العام لمصطلح «أُولي الأمر»

لفظة «أولو»: واحد «أول»، والواو للجمع، بمعنى ذوو، وليس لها مفرد، ولا تأتي إلا مضافة، كقولك أولو بأس شديد وأولو كرم.[١]

أمّا كلمة «الأمر»، فقد تناولها الأُصوليون كثيراً في بحوثهم في سياق الأوامر والنواهي، وهذه الكلمة قد استعملت في القرآن، وكذلك في غيره، في معان كثيرة: منها: فيما يكون ضد النهي، وهو الطلب: وتجمع عندئذ على «أوامر». ومنها: في غير الطلب، كالشأن والفعل، والفعل العجيب، والشيء، والحادثة، والغرض، ونحو ذلك، وتجمع عندئذ على «أُمور».[٢]

والأمر هنا ظاهر ـ مع قطع النظر عن الآية ـ بإضافته إلى لفظة أُولي، في معنى الشأن، فيكون معنى الاصطلاح العام: ذوي الشأن، أو أصحاب الشأن، فيشمل كلّ من ولي أمر شيء، مثل: الزوج ولي أمر الزوجة، والأب ولي أمر أولاده، أو ولي أمر اليتيم، وهكذا.

أمّا المعنى اللغوي العرفي للاصطلاح في الآية، فهو ظاهر ـ بقرينة الطاعة ـ في كلّ من يسند الناس إليهم تدبير شؤونهم، ويعتمدون في ذلك عليهم، فيصير الأمر كأنّه من خصائصهم، فلذلك يقال لهم: ذوو الأمر وأولوا الأمر، ويقال في ضد ذلك: ليس له من الأمر شيء.[٣]

---

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ٢٧/١١. مادة (أل).

٢. جاء ذلك في كثير من البحوث الأُصولية الشيعية، أُنظر على سبيل المثال: عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأُصول*: ١٣/٤.

٣. أُنظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، *التحرير والتنوير*: ٩٧/٥ ـ ٩٨.

٢. المعنى المقصود في الآية

هذا ما يخص المعنى اللغوي العام، أمّا المعنى المقصود في الآية، فقد كثر السجال حول تفسيرها، ونتج عن ذلك مجموعة من الآراء، وتعدّ هذه الآية من الآيات التي أضحت مورداً للاستدلال والاستشهاد في مناسبات كثيرة، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أنّها مما يمكن استثمارها سياسياً لتشكل دعامة ومستنداً شرعياً للحاكم في عصور مختلفة.

ـ آراء متعددة لأهل السنة في تفسير الآية

على الصعيد الفكري لأهل السنّة فثمّة أقوال كثيرة للمفسرين والعلماء في معنى طاعة أُولي الأمر، أوصلها العيني إلى أحد عشر قولاً: الأول: الأمراء. الثاني: أبو بكر وعمر. الثالث: جميع الصحابة. الرابع: الخلفاء الأربعة. الخامس: المهاجرون والأنصار. السادس: الصحابة والتابعون. السابع: أرباب العقل الذين يسوسون أمر الناس. الثامن: العلماء والفقهاء. التاسع: أمراء السرايا. العاشر: أهل العلم والقرآن. الحادي عشر: عام في كلّ من ولي أمر شيء، وهو الصحيح ـ بحسب رأي العيني ـ ويقول: وإليه مال البخاري.[1]

وسبب تعدد واختلاف الأقوال هو اختلاف مضمون الروايات التي حددت المقصود من أُولي الأمر في الآية، وقد ذكر أبو حاتم في تفسيره ما يقارب عشر روايات في تحديد المقصود،[2] ولكن ليس جميع تلك الروايات مقبولة من ناحية سندية، كما أنّه ليس جميع الأقوال مستندة لتلك الروايات.

ومن هنا اقتصر النووي على ثلاثة من هذه الأقوال: أوّلها: الولاة والأمراء. وثانيها: العلماء. وثالثها: الأمراء والعلماء معاً. وينسب القول الأول إلى جماهير

---

١. العيني، محمود بن أحمد، *عمدة القاري*: ١٧٦/١٨

٢. الرازي، ابن أبي حاتم، *تفسير ابن أبي حاتم*: ٩٨٨/٣.

السلف والخلف من المفسرين والفقهاء وغيرهم.[١]

ويعلل الجصاص (٣٧٠ هـ) اختيار الرأي الأول: أنّ الله تعالى قد قدّم ذكر الأمر بالعدل في الآية السابقة، وهو خطاب لمن يملك تنفيذ الأحكام، وذلك لا يعدو الأمراء والقضاة، ثم عطف تعالى على (العدل) الأمر بطاعة أُولي الأمر، وهم ولاة الأمر الذين يحكمون عليه، ما داموا عدولاً مرضيين.

لكنه يرفض هذا التعليل؛ مدعياً عدم وجود المخصص بفريق دون آخر؛ إذ ليس في تقدم الأمر بالحكم بالعدل ما يوجب الاقتصار بالأمر بطاعة أُولي الأمر على الأمراء دون غيرهم، ويرى أنّ الصحيح هو الرأي الثالث (الأمراء والعلماء معاً).[٢]

ويؤيّد هذا الرأي جمع من العلماء ـ كابن العربي (٥٤٣ هـ) ـ مستدلاً على الجمع بين الأمراء والعلماء؛ أمّا الأول (الأمراء)؛ فلأنّ أصل الأمر منهم، والحكم إليهم، وأمّا الثاني (العلماء)؛ فلأن سؤالهم واجب متعيّن على الخلق وجوابهم لازم، وامتثال فتواهم واجب.[٣]

وتبعهم ابن تيمية (٧٢٨ هـ): بأنّهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترط فيه أهل اليد والقدرة، وأهل العلم والكلام، فلهذا كان أُولوا الأمر صنفين: العلماء، والأمراء.[٤]

ولست أرى دليلاً واضحاً ـ سوى الاستحسان ـ يبرر اختيار أحد الأقوال، خصوصاً إذا أدخلنا في المسألة الإطلاق في أمر الطاعة، والذي يستلزم أن يكون أُولو الأمر ـ أيّا كانوا ـ معصومين في القول والفعل؛ إذ يقبح من الله تعالى

---

١. النووي، يحيى بن شرف، *شرح صحيح مسلم*: ٢٢٣/١٢.

٢. الجصاص، أحمد بن علي، *أحكام القرآن*: ٢٦٤/٢

٣. ابن العربي، محمد بن عبد الله، *أحكام القرآن*: ٥٧٤/١.

٤. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *مجموع الفتاوى*: ١٧٠/٢٨.

أن يأمر على الإطلاق بطاعة من يمكن أن يخطأ، أو يأمر بالمعصية؛ ولهذا اختار بعض العلماء أنّ المقصود بأُولي الأمر خصوص أهل الحل والعقد.[١]

وعلى أيّة حال، فما يظهر من قول جمهور علماء أهل السنّة ـ كما قال النووي ـ هو الأمراء والحكام.

٣. التفسير الشيعي للآية

وأمّا عند الشيعة، فالرأي المشهور أنّ المقصود بهم هم أئمة أهل البيت عليهم السلام ـ كما يقول الصدوق وتابعه غيره ـ وأنّهم هم الذين يجب أن يعتقد أنّ الله أمر بطاعتهم.[٢]

وهذا هو ظاهر أخبار مستفيضة دلت على ذلك، وإن كان مصطلح ولي الأمر ظاهراً عرفاً في الحكومة وإدارة شؤون الأمة، وأنّ الحكومة سمّيت بذلك؛ لقوامها بالأمر، فولاة الأمر هم الرجال المتصدين لأمر الحكومة وإدارة الشؤون العامّة، وعلى رأسهم الحاكم،[٣] وكما يقول الشيخ الأنصاري من أنّ: الظاهر من هذا العنوان عرفاً هو من يجب الرجوع إليه في الأُمور العامّة التي لم تحمل في الشرع على شخص خاص.[٤]

ولكن الأخبار الكثيرة ـ كما قلنا ـ دلت على انحصار معنى أُولي الأمر بالأئمة عليهم السلام:

ومن تلك الأخبار: ما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام قال: إيانا عنى خاصة، أمر جميع المؤمنين إلى يوم القيامة بطاعتنا.[٥]

---

١. محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*: ١٨٧/٥.

٢. الصدوق، محمد بن علي، *الهداية في الأُصول والفروع*: ٣٠.

٣. المنتظري، حسين علي، *نظام الحكم في الإسلام*: ٣٣.

٤. الأنصاري، مرتضى، *كتاب المكاسب*: ٥٤٩/٣.

٥. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ٢٧٦/١.

ومنها: ما ورد عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فقال: نزلت في علي بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام.[١] وغير ذلك من الروايات.

لكن من المحتمل جداً أن يكون الحصر في مثل هذه الروايات إضافياً وبالنسبة إلى حكام الجور آنذاك في زمان الأئمة عليهم السلام.

ولهذا يقال بأنّ المقصود من الآية ـ بمناسبة الحكم والموضوع ـ من له حق الأمر شرعاً، وحق الأمر شرعاً هذا، لا ينحصر بالمعصوم، بل يثبت لكل من كانت حكومته مشروعة بالنصب، أو بالانتخاب الممضى شرعاً.[٢]

وكما يرى الصدر، فإن هذا النص دل بوضوح على وجوب إطاعة أُولي الأمر، ولا خلاف بين المسلمين، في أنّ أُولي الأمر هم أصحاب السلطة الشرعية في المجتمع الإسلامي، وإن اختلفوا في تعيينهم وتحديد شروطهم وصفاتهم.[٣]

وببيان آخر، في عموم الآية وعدم انحصارها بالأئمة، أن يقال: بسبب تصدر الآية بقوله: ﴿يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ يكون الخطاب عندئذ شاملاً للمؤمنين في عصر الغيبة، ويتعذّر إطاعة الإمام مع غيبته، فيتعيّن حينئذ أن يكون مصداق أُولي الأمر شخصا آخر، والقدر المتيقن منه هو الفقيه الجامع، فإذا تصدى الفقيه لأمر لا بدّ من أن يكون نافذاً؛ قضاءً لحق وجوب طاعته.

وما ورد من حصر «أولي الأمر» بالأئمة المعصومين عليهم السلام فهو محمول في مقام الإجراء لا التشريع، أي مع وجودهم لا ينبغي لأحد آخر أن يتصدى

---

١. المصدر نفسه: ٢٨٦/١.

٢. المصدر نفسه: ٣٤.

٣. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٢٨٦.

لإجراء الأُمور وتنفيذ الأحكام، وأمّا مع فقدهم، فيؤخذ بعموم الآية.[1]

ولا يقال: إنّه يتعذر حمل أُولي الأمر في الآية على الفقيه الجامع للشرائط؛ لأنّ الآية أوجبت الطاعة، وهو ليس مما يطاع؛ لأنّ شأن الفقيه ـ عند من يعتقد بذلك ـ شأن الفتوى والإخبار عن الأحكام.

فهذا مدفوع بلحاظ أنّ الآية في مقام إيجاب الطاعة لأُولي الأمر لا بحيثية إخبارهم عن الحكم، بل من حيثية كونهم حكاماً على الناس؛ فإنّ الظاهر بقرينة عطف أُولي الأمر على الرسول، وعدم فصلهم عنه، هو كون إطاعة الرسول وإطاعة أولي الأمر هنا من سنخ وطبيعة واحدة، فيكون الأمر الأول بإطاعة الله تعالى مرتبطاً بأحكامه المشرعة من قبله تعالى، وهو أمر إرشادي لا مولوي، وإلا لتسلسل، وأمّا الأمر بإطاعة الرسول وأُولي الأمر، فيكون أمراً مولوياً تأسيسياً صادراً من الله تعالى، مرتبطاً بإطاعتهم في الأوامر الصادرة عنهم بما أنهم ولاة الأمر في الأُمور الاجتماعية والسياسية والقضائية، وليس المراد إطاعتهم في أحكام الله تعالى؛ لأنّها ليست أمراً آخر وراء إطاعة الله؛ ولأجل ذلك كررت لفظة «أطيعوا» وفصلت إطاعتهم عن إطاعة الله تعالى، وإن كانت إطاعتهم ـ أيضاً ـ نحو إطاعة لله تعالى.[2]

وهكذا يتضح أنّه لا مانع من شمول الآية للحكام الشرعيين في الوقت المعاصر، وعندئذ يقال: إنّ الآية قد أمرت بطاعتهم، وهذه الطاعة بلا شك تستلزم أن تكون لهم صلاحيات في ملء منطقة الفراغ بالأحكام الولائية، وأنّ تلك الأحكام حجة ونافذة.

هذا هو الدليل الأول الدال على نفوذ أحكام منطقة الفراغ، والدال على أنّ الحاكم له صلاحيات مشروعة في ملء المنطقة الولائية.

---

١. مصطفى الخميني، ثلاث رسائل، *ولاية الفقيه*: ٢٠.

٢. المنتظري، حسين علي، *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية*: ٦٤/١.

الدليل الثاني: أدلة وجوب إقامة الحكومة

ثانياً: يمكن الاستدلال ـ أيضاً ـ على نفوذ حكم الحاكم بما دل على ضرورة وجود حاكم وإمام، أو على ضرورة قيام حكومة إسلامية، بعد وفاة النبيﷺ، وهي أدلة كثيرة.

وهناك ملازمة واضحة بين ما دل على تلك الضرورة، وبين ثبوت صلاحيات للحاكم في ملء منطقة الفراغ المختصة بتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغير ذلك؛ لأنّ هذا التنظيم هو الهدف الأساس من الحكومة وضرورتها.

١. أدلة وجوب إقامة الحكومة عند أهل السنّة

توجد في دائرة الفكر السياسي السني عدة أدلّة قد ذكرت لوجوب الحاكم، أو الحكومة، منها:

ـ الدليل القرآني

هناك أكثر من آية يمكن أن يستدل بها على ضرورة الحكومة: من قبيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾،[1] وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأمر مِنْكُمْ﴾،[2] بناء على أنّ المقصود منها الأمراء ـ فهاتان الآيتان أسس عليهما ابن تيمية كتابه المعروف *بالسياسة الشرعية*،[3] والخطاب في الآية الأُولى للولاة والحكام في أن يرعوا الأمانات ويحكموا بالعدل، ومقتضى ذلك وجوب قيام دولة إسلامية تتحقق فيها رعاية الأمانة والعدالة، والخطاب

---

١. النساء: ٥٨.

٢. النساء: ٥٩.

٣. اُنظر: ابن عثيمين، *شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية*: ١٧.

في الآية الثانية للرعية والجيوش في أن يطيعوا أُولي الأمر، وهذا يفترض أولاً أن تكون للمسلمين دولة وحكومة تطاع فيها ولاة الأُمور.

ـ دليل ضرورة البيعة في عنق كلّ مسلم

كلّ ما دل من السنّة على ضرورة أن يكون في عنق كلّ مسلم بيعة لحاكم، فقد روى مسلم في صحيحه، عن النبيﷺ: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية».[١] فهذه البيعة لا بدّ أن يكون ظرفها حكومة إسلامية، وأنّ هناك خليفة على رأسها؛ حتى تتحقق البيعة.

ويعتقد ابن تيمية أنّ نصب الحاكم من الواجبات العظيمة، فلابدّ أن يُعرف أنّ ولاية أمر الناس من أعظم الواجبات الدينية، بل لا قيام للدين إلا بها؛ فإنّ بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بدّ لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبيﷺ إذا خرج ثلاثة في سفر، فليؤمروا أحدهم.[٢]

فيجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت وزعيم الأمة؛ ليكون الدين محروساً بسلطانه جارياً على سنن الدين وأحكامه.[٣]

وهذا في الحقيقة مستند إلى أنّ الإسلام دين للحياة بكل مفاصلها، وهو لا يكون إلّا في ظل دولة تهيئ له أن يكون كذلك.

وعلى أيّة حال، فإنّ وجوب الإمام، أو الدولة لا يحتاج إلى استدلال بعد أن كان من الضروريات ـ كما يقول ابن خلدون في مقدمته ـ فقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأنّ أصحاب رسول اللهﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر وتسليم النظر إليه في أُمورهم، وكذا في كلّ

---

١. النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم: ٢٢/٦.

٢. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*: ٢١٧.

٣. الماوردي، علي بن محمد، *أدب الدين والدنيا*: ١٥٠.

عصر من بعد ذلك، ولم يترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام.[١]

٢. أدلة وجوب الحكومة عند الشيعة

في الفكر الشيعي عندهم ـ أيضاً ـ ما يدل على ضرورة قيام حكومة، وهي لا تختلف عما استدل به في الفكر السني، لكن يمكن إضافة أدلة أُخرى لم تذكر عندهم، ففي الجانب القرآني يمكن الاستدلال بغير ما ذكر من الآيتين السابقتين، كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛[٢] حيث دلت هذه الآية ـ أيضاً ـ على وجوبْ إقامة سلطة وسيادة مركزية شرعية يمكن في ظلها تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[٣]

كما أنّه يمكن إضافة الاستدلال بالعقل، الذي يحكم بوجوب الإمامة وقيام الدولة؛ حفظاً للنظام العام ومنعاً للفوضى، يقول الشيخ الطوسي: اختلف الناس في وجوب الإمامة في وجهين، فقالت الشيعة بأجمعها، وكثير من المعتزلة: إنّ طريق وجوبها العقل، وليس وجوبها بمتوقف على السمع.[٤]

وعلى أيّة حال، فإنّه لا يبعد أن يكون وجوب قيام الدولة ووجوب تنصيب الحاكم من الضروريات والبدهيات، وهذه الضرورة لا تقتصر على عصر المعصوم، بل تشمل حتى عصر الغيبة، وأنّه لا بدّ من قيام حكومة تحقق سعادة الإنسان، وقد ذكر صاحب كتاب *دراسات في ولاية الفقيه* عشرة أدلة

---

١. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، *تاريخ ابن خلدون*: ١٩١/١.

٢. آل عمران: ١٤٠.

٣. المنتظري، حسين علي، *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية*: ١٥٢/١.

٤. الطوسي، محمد بن الحسن، *تلخيص الشافي*: ٦٥/١.

على ضرورة قيام الحكومة في جميع الأزمنة حتى في زمان الغيبة، وكان أبرزها: أنّ الإسلام دين لا ينحصر في التقنين والتشريع فحسب، من دون التفات إلى القوة المنفّذة وشرائطها، بل شُرّعت أحكامه ومقرراته على أساس الحكومة الصالحة العادلة التي تَقدرُ على إجراء المقررات وتنفيذها، بنحو لو تعطلت الحكومة، فإنّ ذلك يوجب تعطيل الأحكام وإهمالها، فنفس تشريعات الإسلام وقوانينه تشهد على لزوم دولة وحكومة إسلامية تحفظها وتنفذها، وعليه كان العمل في عصر النبيﷺ، وكذا بعده، ولا يمكن أن يدّعى إهمال القوانين ونسخها في عصر الغيبة.[1]

بل يرى ـ أيضاً ـ أن الحديث المشهورْ في التراث الشيعي: بني الإسلام على خمس الصلاة والزكاة... والولاية،[2] يدل ـ أيضاً ـ على ضرورة وجود الدولة واستمرار هذه الضرورة، فإنّ الولاية لا تعني المودّة والاعتقاد القلبي، بل تعني الولاية الإجرائية التي تضمن أجراء بقية الفرائض العملية للإسلام، وهي تعبير عن تحقيق الحكومة الإسلامية والإمامة الحقة.[3]

وإذا ثبت ذلك، وأنّ إقامة الحكومة واجب، فعندئذ يقال: هذا الوجوب يستلزم بلا شك شرعية ممارسة الحاكم لصلاحياته في حفظ النظام في المجتمع، وفي طليعتها سن تشريعات وتعاليم ومقررات تصب في صالح حفظ ذلك النظام، وتمنحه الديمومة والاستمرار، هذا ما يخص منطقة الفراغ الولائية.

ثانياً: أدلة حجّية ونفوذ أحكام منطقة الفراغ التشريعي

المقصود من حجية أحكام منطقة الفراغ، هو ذات المعنى المقصود من

---

١. المنتظري، حسين علي، *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية*: ١٦٤/١.

٢. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ١٨/٢.

٣. المنتظري، حسين علي، *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية*: ١٨٩/١.

حجّية فتوى الفقيه في غير دائرة منطقة الفراغ، كما في فتاواه المستندة إلى المنصوص من الأحكام، وهي تعني ـ أي الحجّية ـ أن تكون الأحكام التي يخبر عنها الفقيه منجّزة على المكلف ومعذّرة له، سواء في ذلك الفقيه، أم من يجب عليه تقليده واتباعه.

وبعد أن ذكرنا في البحث السابق أنّ الذي له حق ملء تلك المساحة الفارغة، هو خصوص الفقيه، فهو الأقدر على كشف أحكامها؛ وفقاً للقواعد الصحيحة والمبادئ العامّة، وفي إطار ثوابت الشريعة ومقاصدها، عندئذ لن تكون حجّية هذا القسم من الأحكام بحاجة إلى دليل مغاير لأدلة حجّية فتوى الفقيه، أو أدلة وجوب التقليد التي تستلزم أنّ الشارع قد جعل الحجية لفتاوى الفقيه مطلقاً، سواء في المنطقة المنصوصة، أم الفارغة من النصوص، ومن تلك الأدلة:

ألف) الدليل القرآني

مما استدل به على حجية فتوى الفقيه ووجوب التقليد عند أهل السنّة، هو قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾،[1] وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾،[2] وفي هذا السياق يقول الشاطبي:

> فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين، والدليل عليه أنّ وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء؛ إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم البتة، وقد قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ والمقلد غير عالم، فلا يصح له إلا سؤال أهل

---

١. النحل: ٤٣.

٢. التوبة: ١٢٢.

الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذاً القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام الشارع.[1]

وقال القرافي (٦٤٨هـ): وأمّا التقليد في الفروع، فحجّة الجمهور قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، فأمرهم بالحذر عند إنذار علمائهم، ولولا وجوب التقليد لما وجب ذلك.[2]

ب) دليل بناء العقلاء

أمّا في الفقه الشيعي، فمضافاً لما ذُكر من أدلة قرآنية عند أهل السنّة كآية الذكر والنفر وغيرها ـ والتي اهتموا فيها كثيراً وفي تفاصيلها وبيان كيفية الاستدلال فيها ـ جعلوا السيرة العقلائية وبناءهم العملي أهم الأدلة على حجّية فتوى الفقيه ولزوم تقليده، فقد استقرت سيرتهم في جميع الأعصار من جميع الأمم والمذاهب على رجوع الجاهل في كلّ فن إلى العالم الخبير المتخصص فيه إذا كان ثقة، واستكشاف إمضاؤها بعد أن كانت تلك السيرة جبلية فطرية[3] ليس بعزيز.

وعندئذ لا شك في أنّ الفراغ ـ بمجالاته التي مرّ ذكرها سابقاً ـ لا يمكن منطقياً أن يملأه غير الفقيه، فهو المتخصص والخبير في ذلك.

وبهذا يثبت أنّ أحكام منطقة الفراغ التشريعية حجّة ونافذة، ويلزم إطاعتها لمن يطمح في ثواب الله تعالى ويخشى عقابه.

وباكتمال هذا المبحث ننتقل إلى المبحث الثالث والأخير من الفصل الخامس، وهو الذي خصصناه لبيان القواعد والضوابط التي تكون أساساً لملء منطقة الفراغ.

---

١. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات*: ٢٩٣/٤.

٢. القرافي، أحمد بن إدريس، *شرح تنقيح الفصول*: ٤٣١.

٣. اُنظر: الخراساني، محمد كاظم، *كفاية الأصول*: ٤٧٢.

المبحث الثالث

ضوابط ملء منطقة الفراغ

بعد أن قسمنا منطقة الفراغ إلى ولائية، أو حكومية ومنطقة فراغ تشريعية، وبعد أن تكلمنا عن المرجعية في ملء مجالات منطقة الفراغ التشريعية، سواء المرجع فيها الحاكم الفقيه، أم خصوص الفقيه، نتعرض في هذا المبحث لقواعد ملء هذه المنطقة وتوضيح الأسس العامّة لكيفية سن المقررات، أو التشريع فيها.

ووفقاً للأبحاث السابقة قد ذكرنا أنّ منطقة الفراغ الولائية مجالها الأحكام الحكومية، وهذا الفراغ في حقيقته هو فراغ تنظيمي تدبيري لا تشريعي، بل إطلاق الفراغ التشريعي عليه بنحو من التسامح؛ بلحاظ أنّ ممارسة صلاحيات الحاكم التشريعية التي تهدف إلى تنظيم المجتمع إنّما تكون في مساحة من الموضوعات فارغة وخالية من الإلزام ـ بناء على من يحدد صلاحياته بذلك.

كما قلنا ـ أيضاً ـ أنّ منطقة فراغ التشريعية، مجالها بعض المسائل المستحدثة التي خلت من أيّ نص حتى من عمومات وإطلاقات الشريعة، وهذا الفراغ ـ أيضاً ـ ليس فراغاً واقعياً، بل فراغٌ ظاهريٌ.

فيما يخص قواعد ملء هاتين المنطقتين، سوف نتكلم ـ كما في المباحث السابقة ـ في جهتين: الأُولى: في منطقة الفراغ الولائية، والجهة الثانية في منطقة الفراغ التشريعية، فنقول:

الجهة الأُولى: في ضوابط ملء منطقة الفراغ الولائية

أمّا بلحاظ أحكام منطقة الفراغ الولائية الحكومية، أو ما يصطلح عليها بمنطقة صلاحيات الحاكم الشرعي، أو الأحكام المتغيّرة ـ بحسب تعبير الطباطبائي ـ أو العناصر المتحركة ـ بحسب تعبير الصدر، فقد تعرضنا في البحوث السابقة، في بحث الأحكام الولائية، وذكرنا فيه أنّ ثمّة اختلافاً في تعريف الحكم الولائي، أو الحكومي، فكانت هناك ثلاث رؤى في تحديد هويته، نعيدها باختصار:

ألف) تحديد هوية الحكم الحكومي

١. ما يظهر من بعض كلام السيد الخميني، من أنّ الحكم الحكومي حكم أولي، ولا ربط له بالحكم الثانوي. ٢. ما يظهر من كلام الشهيد الصدر من أنّ الحاكم حينما يصدر حكماً حكومياً، فهو يصدره بعنوان ثانوي، فيكون الحكم الحكومي عندئذ من الأحكام الثانوية. ٣. إنّه حكم تنفيذي إجرائي إمّا لحكم أولي، أو لحكم ثانوي، فليس هو أمراً آخر غيرهما.

وقد قلنا سابقاً إنّ الصحيح والراجح هو الرأي الثالث، وهو أن يكون الحكم الحكومي إجرائياً؛ وهذا هو الذي ينسجم ـ أيضاً ـ مع كون الفراغ تنظيمياً تدبيرياً، ووفقاً لهذه الرؤية ينبغي أن تبحث قواعد صدور الحكم الحكومي، وفي ضوء هذه الرؤية لا يمكن أن يكون حكم الحاكم استنباطياً شرعياً كلياً، بل يسعى الحاكم دائماً لتطبيق التشريع الكلي المعلوم، بكيفية تنسجم مع طبيعة المجتمع، بلحاظ الزمان والمكان، ولا يتحدد بكيفية خاصّة،

حتى في حالات ترجيح وتقديم الأهم من الأحكام في حالات التزاحم بما يراه من المصلحة؛ فإنّ ذلك مرجعه إلى تطبيق العناوين الثانوية.[1]

ب) الحكم الحكومي منوط بالمصلحة

قد تقدم في مباحث الفصل الثالث، أنّ أفضل تعريف للحكم الحكومي: إنّه عبارة عن أوامر وقوانين ولوائح كليّة وتعاليم صادرة من الحاكم الإسلامي الشرعي، في مجال المسائل المجتمعية، بما له من حق السلطة، وبلحاظ مصلحة المجتمع؛ لتنفيذ الأحكام الشرعية.

وأبرز عناصر هذا التعريف عنصر المصلحة، فالحكم الحكومي وشيج الارتباط بها، بمعنى أنّ أغلب[2] تلك المقررات المجتمعية تنطلق من المصلحة.

هذا القيد ـ المصلحة ـ في التعريف كان صحيحاً، بل ضرورياً، وهو المناسب مع التعريف بكونه إجرائياً، فحكم الحاكم المنشأ على وفق

---

١. مثلاً: في الاحتكار، يدور الأمر بين حكم تسلط الناس على أموالهم المفضي لجواز الاحتكار، وبين المنع من ذلك المفضي للحرمة؛ لأنّه يتنافى مع التسلط المذكور، فيحكم الحاكم بتقديم الثاني؛ تشخيصاً منه بأنّ المورد من صغريات حفظ مصلحة النظام، فهو تطبيق لعنوان ثانوي. اُنظر: السبحاني، *رسالة في تأثير الزمان والمكان على استنباط الأحكام*: ١٠١ وما بعدها.

٢. قيدنا بالأغلب، حتى نستثني بعض الأحكام التي أشار لها بعضٌ، من قبيل: الحكم الحكومي الصادر في الأُمور القضائية وفصل الخصومات والمرافعات، أو الصادر لإجراء الحدود والقصاص والديات ونحو ذلك؛ معللاً ذلك بأنّ اعتبار مثل هذه الأحكام ونفوذها يدور مدار مطابقتها للأحكام الشرعية التي جعلها الشارع في موازين القضاء وأبواب الحدود والديات والقصاص، فأيّ حكم لم يطابقها لا اعتبار ولا مشروعية له، وإن كان في إنفاذ هذه الأحكام مصالح واقعية يبتني عليها تشريع الأحكام الشرعية الأوّلية، كما أشير إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ إلّا أنّ المقصود من المصلحة هاهنا ما هو مصلحة الإسلام والمسلمين بنظر شخص الحاكم، لا المصالح الواقعية الكائنة في تشريع الأحكام الأوّلية. اُنظر: المازندراني، علي أكبر السيفي، *دليل تحرير الوسيلة، ولاية الفقيه*: ٣٤.

المصلحة ليس حكماً شرعياً أوّلياً، ولا حكماً شرعياً ثانوياً، وإنّما هو حكم ولائي نابع من ولاية ذلك الحاكم على إجراء القانون على صعيد الحياة؛ تبعاً للمصالح، ما لم يخالف تشريع الكتاب والسنّة.[1]

فولي الأمر هو المسؤول عن تنظيم حياة المجتمع الإسلامي، وتوجيهها توجيهاً لا يتعارض مع المصلحة العامّة التي يقدرها،[2] وذلك بتفويض من الله تعالى بإصدار أحكام لا بصورة فوضوية، بل في إطار مصلحة الأُمّة،[3] فإنّ أوّل مهام ولي الأمر هو حفظ مصلحة المولّى عليه؛[4] تلك المهام التي ترعاها دائرة الولاية ضمن المصلحة؛ والتي تجعل من تصرفات الولي تتجه نحو الخط الصحيح.[5]

هذا الارتباط بين الحكم الحكومي والمصلحة يشكل منطلقاً ومعياراً في صياغة رؤية الاستنباط، حيث يمثّل أساساً يرشد الحاكم الفقيه إلى المنهج الذي يجب اعتماده في الاجتهاد لبلورة حكم يتعلق بقضايا المجتمع وأنظمته، يعالج المشاكل الداخلية والخارجية التي تواجهه في علاقاته، سواء مع المسلمين، أم غيرهم.

وهذا الأساس تؤكده مجموعة من التعليلات التي وردت من المعصوم في بعض الموارد الخاصّة التي ظاهرها أحكام تدبيرية، فهي ـ أي التعليلات ـ ليست أحكاماً شرعية إلهية، وليست منشأ لأحكام شرعية إلهية، بل هي أسس لأحكام تدبيريه ومبادئ منهجية للاستنباط في هذا المجال، ومن تلك الأمثلة: ما جاء في نهي النبيﷺ عن ذبح الحمر الأهلية الذي فسّره الإمام بأنّه كان لغرض عدم إفنائها؛ لأنّ مصلحة المجتمع في بقائها، فإنّ هذا التفسير يصلح

---

١. أُنظر: السبحاني، جعفر، *الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف*: ٥١٥/٢.

٢. أُنظر: الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٢٨٧.

٣. أُنظر: السبحاني، جعفر، *الرسائل الأربع*: ٨٤/٢.

٤. أُنظر: الحائري، كاظم، *المرجعية والقيادة*: ١٦٤.

٥. أُنظر: الحائري، كاظم، *أساس الحكومة الإسلامية*: ٧٧.

مستنداً لمنع صيد أنواع معيّنة من الأسماك والطيور والحيوانات؛ للمحافظة على أنواعها في الطبيعة، أو من قبيل: التعليل الوارد في أدلة الاحتكار، فإنّه لا يصلح أن يُحتكر الطعام، ويُترك الناس ليس لهم طعام، وهناك نماذج كثيرة في كلام المعصوم في هذا الخصوص.[1]

ولهذا يعتقد السيد الخميني: أنّ الإسلام حينما أسّس حكومته، فقد أسسها على نهج بحيث تُستَوحى وتُستَمدّ ـ في جميع مجالاتها ـ من القانون الإلهيّ، وللوالي أن يعمل في الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين، أو لأهل حوزته، وليس ذلك استبداداً بالرأي، بل هو على طبق الصلاح، فرأيه تبع للصلاح كعمله.[2]

هذا الارتباط الوثيق بين حكم الحاكم هنا والمصلحة يمكن التأكيد عليه أيضاً ـ مضافاً لما مرّ من كلام المعصوم ـ بمجموعة من كلمات الفقهاء فيما يتعلق بالولايات بنحو عام، كولاية التصرف، كما في ولاية الأب والجد أو غيرهما، وهي في كلماتهم دائماً مشروطة بالمصلحة، وهو يكشف مدى الارتباط العميق بين مفهوم الولاية والمصلحة.

ومن نماذج ذلك الارتباط في الفقه الشيعي:

قال الشيخ الطوسي، بعد ذكر أولياء الطفل: فكلّ هؤلاء لا يصحّ تصرّفهم إلّا على وجه الاحتياط والحظّ للصغير المولّى عليه.[3] والحلّي: الضابط في تصرّف المتولّي لأموال اليتامى والمجانين اعتبار الغبطة، وكون التصرّف على وجه النظر والمصلحة، ولا نعلم فيه خلافاً إلّا ما روي عن الحسن البصري.[4] والحظ وكذا الغبطة تعني المصلحة.

---

١. أُنظر: العاملي، شمس الدين، *الاجتهاد والتجديد*: ١١٣ ـ ١١٤؛ وانظر: نمونه هاي أحكام حكومتى، محمد رحماني، *مجموعة مقالات الزمان والمكان*: ٢٧٦/٧.

٢. الخميني، روح الله، *كتاب البيع*: ٦١٩/٢.

٣. الطوسي، محمد بن الحسن، *المبسوط*: ٢٠٠/٢.

٤. الحلي، الحسن بن يوسف، *تذكرة الفقهاء*: ٢٤٥/١٤.

وورد في بلغة الفقيه: إنّ الذي يظهر من عبارات بعض، سيّما القدماء، أنّ اشتراط التصرّف بالمصلحة من المفروغ عنه عندهم، وأنّه المسلم فيما بينهم.[١]

وفي تحرير المجلة لكاشف الغطاء، بعد أن ذكر أنّ ولاية المالك على مملوكه مقدمة حتى على ولاية الأب والجد والحاكم، قال: وأمّا بقية الأولياء، فولايتهم ولاية غبطة ومصلحة ورعاية وحسبة حتى الأبوين.[٢]

بل يرى النائيني أنّ الحكمة في جعل الولاية للحاكم قد تكون المصلحة والغبطة، كما أنّ الشفقة والمحبة حكمة جعل ولاية الأب والجد.[٣]

نعم، في خصوص ولاية الأب والجد خالف بعض المتأخرين من فقهاء الشيعة كالأنصاري،[٤] والسيد الخميني،[٥] والخوئي،[٦] حيث لم يشترطوا أكثر من عدم المفسدة فيهما.

وفي الفقه السني: ذكر السرخسي في *المبسوط* أيضاً: أنّ: ولاية الأب علي ولده مقيّدة بشرط النظر في المصلحة له عاجلاً،[٧] وقد صرح فقهاؤهم بأنّ شرعية أحكام الوالي منوطة بالمصلحة، بل أضحت هذه العلاقة قاعدةً في فقهم، فقد ورد في قواعد المجلة تحت القاعدة(٥٨): التصرّف على الرعية منوط بالمصلحة: أي أنّ تصرف الراعي في أُمور الرعية يجب أن يكون مبنياً على المصلحة، وما لم يكن كذلك لا يكون صحيحاً،[٨] وكما يقول ابن نجيم

---

١. بحر العلوم، محمد، *بلغة الفقيه*: ٢٧١/٣.
٢. كاشف الغطاء، محمد حسين، *تحرير المجلة*: ١٢/٥.
٣. الخوانساري، موسى بن محمد النجفي، منية الطالب (تقرير بحث النائيني): ٢٣٠/٢.
٤. الأنصاري، مرتضى، *كتاب المكاسب*: ٥٣٩/٣.
٥. الخميني، روح الله، *كتاب البيع*: ٦٠٩/٢.
٦. أُنظر: الخوئي، أبو القاسم، *مصباح الفقاهة*: ٢٥٢/٣ ـ ٢٦٥.
٧. السرخسي، محمد بن أحمد، *المبسوط*: ١٧٢/١٨.
٨. خواجة أمين أفندي، علي حيدر، *درر الحكام في شرح مجلة الأحكام*، ٥١/١.

الحنفي: إذا كان فعل الإمام مبنياً على المصلحة فيما يتعلق بالأُمور العامّة لم ينفذ أمره شرعاً إلا إذا وافقه، فإن خالفه لم ينفذ.[١]

وعلى أيّة حال، فإنّ تقيّد الولاية بالمصلحة هو القدر المتيقن للولايات الخارجة عن الأصل الأولي الذي يفيد عدم ولاية أحد على آخر،[٢] أو يقال: إنّ نفس مفهوم الولاية يستبطن رعاية المصلحة،[٣] ويشهد للثاني الارتكاز العقلائي، فهم حينما يقررون منح الولاية لأحد، فليس ذلك مطلقاً وكيفما كان، بل هو مشروطٌ بتحقق المصلحة، ولو أنّ هذا الشرط لم يكن لفظياً.

ج) المصلحة وأثرها في تشريع أحكام منطقة الفراغ

مع ثبوت أنّ هناك علاقة أساسية بين الحكم الولائي والمصلحة، فهذا الارتباط الوثيق لا يختلف في جوهره عن ارتباط المصلحة بالأحكام الأولية الإلهية، وكون الحكم الإلهي مرهوناً بالمصلحة أمر يكاد يكون متفقاً عليه[٤] ـ وهو من المباحث الكلامية[٥] ـ فإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد،[٦] وإن كانت هذه المصالح معلومة لله تعالى تفصيلاً، مغيّبة عنا في كثير منها.[٧] وهذه المصالح والمفاسد في الأحكام

١. ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم، *الأشباه والنظائر*: ١٢٤/١.
٢. أُنظر: المراغي، مير عبد الفتاح، *العناوين الفقهية*: ٥٥٩/٢.
٣. أُنظر: الشيرازي، مكارم، *أنوار الفقاهة*: كتاب النكاح: ٢٩٨.
٤. الأيجي، عبد الرحمن بن أحمد، *المواقف في علم الكلام*: ٢٦٧/٣
٥. لأنه يدخل ضمن البحث المتعلق بأفعال وصفات الله تعالى، فهل الجعل التشريعي وتكليف العباد مبني على العلل والمصالح والحِكَم؟ وهل رعاية ذلك واجب على الله تعالى، أم تفضل منه؟ فيدخل ضمن موضوع علم الكلام.
٦. أُنظر: ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *إعلام الموقعين*: ٣/٣.
٧. أُنظر: المرتضى، علي بن الحسين، *رسائل المرتضى*: ٣٥٠/٢.

لا تعني بالضرورة كون الحكم بالنسبة إلى كلّ أحد ذا مصلحة،[1] بل قد تكون عديمة المصلحة لشخص ما، فالمنظور فيها هو المصلحة الغالبة.

وقد ساد في الفقه الشيعي امتناعه عن توظيف المصلحة في كشف واستنباط الأحكام، بخلاف الفقه السني، بيد أنّ ذلك في خصوص الأحكام الشرعية الأولية الكلية، أمّا في أحكام منطقة الفراغ التنظيمية، فإنّ للمصلحة دوراً بارزاً في تقنين وصياغة أحكامها، فإنّه يسري بلا شك مفعول المصلحة في تشخيص الأحكام الصادرة على ضوئها، وخصوصاً إذا قلنا ـ كما هو الصحيح ـ إنّ الحكم الحكومي ليس استنباطياً، كما هو الحال في الأحكام الكلية الشرعية، فإنّ هذا هو مقتضى الطبيعة الإجرائية، وإذا وجد استنباط، فهو استنباط في التطبيق، أو في الترجيح، والحكم المنشأ ـ وفقاً لذلك ـ يمكن أن يصطلح عليه حكم الكل لا الكلي؛ بنكتة أنّ مصلحة المجتمع الكلية والعامّة هي التي أوجبت صدوره.

د) الفرق بين مصلحة الأحكام الإلهية والحكومية

والفارق بين المصلحة في الأحكام الأولية ـ التي هي المنطلق الأساس لها ـ وفي أحكام الفراغ: أنّ المصلحة في الأُولى عامّة وشاملة لكل زمان ومكان، وهذا هو طبيعة الأحكام الثابتة، أمّا في الثانية، فقد لا تكون دائمة، بل مؤقتة محددة بحسب تشخيصها من الحاكم، فتارة يرى الحاكم ـ مثلاً ـ لزوم المنع عن بيع الغلات على الكفار، فيحجر على ذلك؛ دفعاً لمفاسد تترتب عليه، وأُخرى يرى لزوم حملها إلى بلد آخر لوقوع المجاعة فيه؛ حفظاً للنفوس المحترمة.[2]

وقد تختلف ـ أيضاً ـ في كيفية الكشف؛ فإنّ المصلحة في الأحكام الأولية

---

١. السيد الخميني، روح الله، *كتاب البيع*: ٥٢٦/١

٢. أُنظر: الصافي الكلبايكاني، لطف الله، التعزير: *أحكامه وحدوده*: ١١٤.

غالباً يتّم كشفها من خلال نفس الدليل الشرعي، أمّا في الثانية؛ فإنّ كشفها وتشخيصها لا يكون كذلك؛ لعدم النص ـ كما هو المفترض ـ بل يكون غالباً عقلياً، كما سوف يأتي لاحقاً في مبحث مصادر تشخيص المصلحة.

هـ) مكانة وأهمية المصلحة في الفقه

١. مكانة المصلحة في الفقه السني

اكتسبت المصلحة في الفقه السني أهمية ومكانة خاصّة جعلتها حاضرة ومهيمنة في كثير من الأبحاث المستقلة، سواء الفقهية أم الأصولية، حتى أنّه قد شاع اعتبارها من أهم الأُصول التي تميّز بها المذهب المالكي.

ويرى عبد الوهابْ خلاف أنّ المصلحة المرسلة، أو ما يسمّى بالاستصلاح يعدّ من أخصب الطرق لملء ما لا نص فيه، فهي أحد العناصر المرنة التي تحقق مسايرة التشريع لتطوّر المجتمع وتحقيق مصالحه وحاجاته، فبواسطتها يمكن استنباط التشريعات اللازمة لكل ما يستجد من وقائع الحياة.[١]

لكن مع تلك الأهمية الخاصّة في بحثها وتنقيحها، لم يكن ثمّة اتفاق بين علماء المذهب السني، على حجيتها والأخذ بها كمستند شرعي في الاستنباط، بل كان الاحتجاج بها خلاف مشهور بين أئمة فقهائهم، فذهب مالك وأحمد ومن تابعوهما إلى أنّ الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، وأنّ المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها، ولا على إلغائها، مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط.

وذهب الشافعي ومن تابعه إلى أنّه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح، فقد شرّع، كمن استحسن، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى.

وذهب الطوفي من علماء الحنابلة إلى أن الاستصلاح هو الدليل الشرعي

---

١. خلاف، عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ٨٥

الأساس في المعاملات ونحوها، ممّا شرّعت فيها الأحكام لجلب المنافع ودفع الضرر عنهم.

أمّا الحنفية، فالمشهور في بعض الكتب أنّهم لا يأخذون بالاستصلاح، ولا يعتبرونه دليلاً.[1]

لكن القرافي يرى أنّ أهل السنّة على اختلاف مذاهبهم يعملون بالاستصلاح وإن كان بعضٌ ـ من ناحية نظرية فقط ـ لا يعترف بحجيتها.[2]

وسوف يأتي بعض ما يتعلق بهذا البحث في الجهة الثانية عند التعرّض للقواعد المتبعة لملء الفراغ في الفقه السني.

٢. مكانة المصلحة في الفقه الشيعي

وبخلاف الفقه السني، لم تحظ المصلحة بهذا العنوان ـ كما ذكرنا سابقاً ـ بالبحث والاهتمام تنقيحاً وتأصيلاً؛ ولهذا لم نجد في البحث الأُصولي، أو الفقهي بحثاً مستقلاً يتناول تعريف المصلحة وضوابطها وكيفية تشخيصها؛ لأنّها لا تمثّل لهم مصدراً مستقلاً للاستنباط في عرض الكتاب والسنة، كما هو الحال عند أهل السنة، أو عند بعضهم، بيد أنّهم في الوقت ذاته يمنحون العقل أهمية كبيرة في كشف المصالح والمفاسد، أو كشف الحسن والقبح، ولا يرون أنّ ذلك ممتنع على العقل، بل جعلوه أحد المنابع الأربعة للاستنباط الفقهي.

فكان نتيجة ذلك أن حصل ركودٌ فيما يتعلق بالجانب السياسي وفقه الحكومة بنحو واضح، وقد عزز هذه الركود عدم وجود تجربة حكومة الإسلامية تفرض واقعاً فقهياً جديداً.

وقد استمر هذا الحال إلى زمان الدولة الصفوية سنة ٩٠٧هـ التي كان لها

---

١. أُنظر: المصدر نفسه: ٨٩

٢. أُنظر: الشنقيطي، محمد الأمين، *مذكرة أُصول الفقه على روضة الناظر*: ٢٦٤.

طابع إسلامي بنحو جزئي، فبدأت آنذاك بوادر نهضة في الفقه السياسي الشيعي، ويذكر أنّ ما يقارب ٦٥ كتاباً سياسياً ـ كما أحصاها هادي معرفت ـ قد كتب في ذلك العهد، كلّ ذلك جاء نتيجة رغبة الحاكم الصفوي، في أن يكون هناك طابعاً إسلامياً يميّز حكمه ودولته.[١]

لكن مع قيام الثورة في إيران وقيام حكومة إسلامية بشكل كامل تقوم على أساس الفقه الإمامي الشيعي، تطوّر الفقه السياسي تطوّراً نوعياً وكمياً، وأضحى من الضرورة بحث المصلحة ـ التي تعدّ المبدأ الأساس في الأحكام الحكومية ـ بشكل أكثر عمقاً وأكثر تفصيلاً، وهي ضرورة فرضها الواقع بما يحمل من تحوّلات زمانية ومكانية، فلم يكن مع هذه التحوّلات أن يبقى الفقه على نزعته الفردية، مع وجود نظام اجتماعي يراد له أن يتمتع بأقصى درجات التنظيم، وأن لا يغيب الفقه عن جميع مفاصله وجزئياته، فكان لابدّ أن يتشكل فقه الأمّة والمجتمع مترافقاً مع فقه الفرد، وهذا بلا شك فرض آليات جديدة، والتي كان من أهمها انبعاث وتطوّر فقه المصلحة الاجتماعية.

ومن هنا رأى بعضٌ ضرورة تعديل التقسيم الشائع للأحكام، وأنّه لا بدّ أن يتجه إلى منحى آخر، فأدخل مجموعة من الأحكام من ضمنها الأحكام العمومية، وهي الأحكام المُستقاة من حقوق عموم الأفراد تجاه بعضهم الآخر، التي تمثّل الوظائف والواجبات الواقعة على كلّ شخص تجاه الآخرين، وعليه القيام بها وأداءها؛ لأنّ الحكومة لها نوع من الولاية والقيمومة على المجتمع.[٢]

على أنّ أصل فقه المصلحة هذا لم يكن غائباً ومنعدماً كلياً عن ساحة الفقه الشيعي ـ كما سوف يأتي في البحوث الآتية ـ بل كانت له جذوره

---

١. أنظر: رضا إسلامي، *أصول الفقه الحكومي*، حوار مع هادي معرفت: ١٥٣.

٢. أُنظر: كرجي، أبو القاسم، مجلة رسالة التقريب، العدد ٣٦، مقالة بعنوان: *دور الزمان والمكان وأثرهما في الاجتهاد*: ١٥٨. السنة: ١٣٨١ ش.

التاريخية، سواء في الأحكام الشرعية، ولو بنحو جزئي، أم الأحكام الولائية التي صدرت من الأئمة، لكن ظل يراوح مكانه في خصوص الفقه الفردي ولم يصطبغ باللون الاجتماعي.

و) معنى المصلحة في اللغة والاصطلاح وأقسامها

١. المصلحة في اللغة

المصلحة لغة: مصدرٌ بمعنى الصلاح،[1] ولم يُذكر للمصلحة معنى خاصاً، بل اتفق اللغويون على أنّ معناها ما يضاد المفسدة، أو الطلاح، فكأنّ معنى المفسدة واضح، فكلُّ ما يكون ضد المفسدة، فهو المصلحة، أو الصلاح، وقد ذكر ذلك كثير من أصحاب المعاجم اللغوية،[2] فالمعنى للمصلحة ـ وفقاً لكلماتهم ـ يكون: ما يقابل الفساد، فيشمل عندئذ كلّ ما كان منفعة وخيراً وفائدة وصواباً وحسناً، ونحو ذلك.

وذكر الدكتور مصطفى زيد[3] أنّ علماء التصريف والنحو قرروا:

---

١. أُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ٥١٧/٢.

٢. قال الفراهيدي (١٧٠هـ) في كتاب *العين*: «الصَلاحُ: نقيض الطلاح» وابن دريد (٣٢١ هـ) في *جمهرة اللغة*: «والصَّلاح: ضِدَّ الطَّلاح صَلَحَ الرجلُ صَلاحاً وصُلوحاً»، والأزهري (٣٧٠ هـ) في *تهذيب اللغة*: «الصلح: تصالح القوم بينهم، والصلاح: نقيض الفساد، والإصلاح: نقيض الإفساد، والمصلحة: الصلاح» والجوهري في *الصحاح* (٣٩٣هـ): «الصَلاحُ: ضدّ الفساد، والإصلاح: نقيض الإفْساد، والمَصْلَحة: واحدة المصالح. والاسْتِصْلاحُ: نقيض الاستفساد» والفيومي (٧٧٠ هـ) في *المصباح*: «صَلَحَ الشَّيْءُ صُلُوحًا مِنْ بَابِ قَعَدَ وَصَلَاحًا أَيْضًا وَصَلُحَ بِالضَّمِّ لُغَةٌ وَهُوَ خِلَافُ فَسَدَ وَأَصْلَحَ أَتَى بِالصَّلَاحِ وَهُوَ الْخَيْرُ». أُنظر على الترتيب: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، *كتاب العين*: ١١٧/٣؛ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، *جمهرة اللغة*: ٥٤٢/١؛ الأزهري، محمد بن أحمد، *تهذيب اللغة*: ١٤٢/٤؛ الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*: ٣٨٤/١؛ الفيومي، أحمد بن محمد المقري، *المصباح المنير*: ٣٤٥/١.

٣. عالم مصري معاصر على المذهب السني، له عدة مؤلفات مهمة أبرزها: المصلحة في التشريع الإسلامي. أُنظر: موقع الدكتور مصطفى زيد على الشبكة العنكبوتية.

إنّ المصلحة: (مفعلة) من الصلاح بمعنى حسن الحال، وأنّ صيغة (مفعلة) هذه تستعمل لمكان ما، كثر فيه الشيء المشتقة منه، فالمصلحة عندهم إذن شيء فيه صلاح قوي.[1]

وذهب بعضٌ إلى أنّ المعنى اللغوي يكون خصوص المنفعة؛[2] لكن ذلك لا يتمّ بلحاظ الأصل اللغوي، فلا شاهد يدل على انحصاره في خصوص ما يكون منفعة، وعلى تقدير صحّته لا يمكن أن يكون المعنى مطلق المنفعة، بل المنفعة التي تكون قوية جداً، أو التي تكون في حدود عقلائية، فالعرف في استعماله اللغوي لا يرى ولا يطلق المصلحة على صلاحٍ في فعل مطلقاً، بل يمارس نوعاً من الموازنة بين المفسدة والصلاح، فإن وجد أنّ الغلبة للمنفعة أطلق علي الفعل مصلحة لا مطلقاً.

وهكذا ينبغي أن تشمل المصلحة لغة فعلٍ كلّ ما يؤدّي إلى الصلاح والخير والمنفعة والفائدة ونحو ذلك، وهذا الإطلاق على هذه الأسباب هو إطلاق مجازي مرسل؛ لأنّها ليست ذات الصلاح والمنفعة بمعنى اسم المصدر.

٢. المصلحة في الاصطلاح وأقسامها

ثمّة اختلاف وتباين في هذه المصلحة بين الفقه السنّي والشيعي، بحثاً وتنقيحاً وتأصيلاً، فقد بحثت بشكل مستقل في الفقه السنّي، ومن ثمّ فقد نقح تعريفها، وتقسيماتها وضوابطها في كثير من المباحث عندهم؛ وقد جاء ذلك كضرورة فقهية فرضها الواقع والفراغ التشريعي، سواء المرتبط بالدولة وتنظيمها، أم بغيرها من مستجدات ونوازل، فكانت المصلحة تمثّل أحد أسس

---

١. مصطفى زيد، *المصلحة في التشريع الإسلامي*: ١٩.

٢. أُنظر: من أهل السنة: البوطي، محمد سعيد رمضان، *ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية*: ٢٣؛ وأُنظر من الشيعة: صرامي، سيف الله، الأحكام الحكومية والمصلحة، مجلة راهبرد، العدد الرابع، سنة ١٣٧٣ هـ ش: ٦٥.

الاستنباط الفقهي للإحكام الشرعية الإلهية، في حين غابت في الفقه الشيعي تلك البحوث المستقلة المنقحة، وإن كانت حاضرة بنحو متفرّق في ثنايا البحوث الأُصولية أو الفقهية.

ولكي نقترب أكثر من فهم معنى المصلحة في اصطلاح العلماء ـ والمقصود منها في كلماتهم ـ نتتبع تلك الكلمات والأقوال وما ذكروه من تعريف لها:

ـ المصلحة في اصطلاح أهل السنّة

ونقدم أوّلاً المقصود من المصلحة في الفقه السني، فنستعرض أشهر الأقوال:

يعدّ الغزالي (٥٠٥ هـ) أوّل من أسهب وفصّل في موضوع المصلحة، مع عدم اعترافه بها، ووصفه لها بالأصل الموهوم،[١] لكن تعريفه لها يعدّ أشهر تعريف، فقد ذكر أنّ المصلحة تعني:

> في الأصل جلب منفعة، أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، وكل ما يتضمن حفظ هذه الأُصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأُصول، فهو مفسدة ودفعها مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس، أردنا به هذا الجنس.[٢]

يلاحظ على تعريفة:

أوّلاً: إنّه يُفرّقُ بين المعنى العُرفي للمصلحة والاصطلاحي، فليس كلُّ

---

١. الغزالي، أبو حامد، *المستصفى*: ١٧٣.

٢. المصدر نفسه: ١٧٤.

منفعة تُعدُّ مصلحةً في نظر العرف، بل هي المنفعة التي تُعرف من خلال الشارع في حدود الأُصول الخمسة.

فإن أراد بالمعنى العرفي ما يراه العقلاء، فقد تقدم أنّهم ـ أيضاً ـ لا يرون كلَّ منفعة تمثّل مصلحة، بل التي تكون في حدود عقلائية، ولهذا لا حاجة لهذا التفريق، كما قال مصطفى زيد:

> من إنّه ليس بين المعنى الأصلي للمصلحة كما قرّره، والمعنى الذي قال إنه يعنيه، فرقٌ ظاهرٌ؛ لأنّ جلب المنفعة ودفع المضرة هو عين مقصود الشرع، بل ليس هناك شيء يجلب مصلحة، أو يدفع مفسدة إلا اندرج تحت مقصود الشرع، واتصل من قريب، أو من بعيد بالدين، أو النفس، أو العقل، أو النسل، أو المال.[١]

وعندئذ لو اجتمع العقلاء على تقرير مصلحة، فهذا يكشف عن أنّ الشارع يرعى مثل هذه المصلحة حتماً. نعم، يبقى مجال للتفريق بلحاظ المصالح الشخصية، فقد يرى شخص أنّ في أمر مصلحة شخصية له، لكن الشارع لا يراها كذلك.

وثانياً: يظهر ـ بقرينة ذيل كلامه ـ كأنّه يحصر المرجعية في تشخيص المصلحة بالشارع، في حين أنّ الشارع أحد المرجعيات على ما سوف يأتي.

وثالثاً: قد أبرز ضابطاً مهماً في مراعاة المصلحة، وهو أن تكون في ضوء أهداف الشارع وغاياته العامّة، لكنّه قصرَها على الضروريات الخمسة، وأهمل غيرها من المصالح التي تسمّى بالحاجيات، أو التحسينات التي ـ أيضاً ـ مما ينبغي مراعاتها في حياة الفرد والمجتمع.

ورابعاً: لا تنحصر الضروريات بالخمس التي ذكرها، بل يمكن إضافة أُمور أُخرى كالحقوق والحريات وتوفير الأمن وحفظ العرض ونحو ذلك، على ما سوف يأتي لاحقاً.

---

١. مصطفى زيد، *المصلحة في التشريع الإسلامي*: ١٨.

والتعريف الثاني للخوارزمي[١] (٥٦٨هـ) ـ كما نقله عنه الشوكاني ـ من أنّها تعني: «المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق».[٢] وهو أقل شهرة من الأول، ويلاحظ عليه أنّه قصر المصلحة على دفع المفاسد، مع أنّها أعمّ من ذلك ومن جلب المنفعة، بل جلب المنفعة هو المتبادر من المصلحة، وذكر أحدهما لا يلازم ذكر الآخر، كما يلاحظ أنّه لم يحصر المصلحة بالضروريات الخمس.

ويُعرّفها الطوفي (٧١٦ هـ): بحسب العرف: هي السبب المؤدّي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدّية إلى الربح، وبحسب الشرع هي: السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة.[٣]

ويلاحظ على تعريفة: أنّه يفرّق ـ أيضاً ـ بين المعنى العرفي الذي ربّما يرى كلّ منفعة مصلحة ولو تعارضت مع الشارع، وبين المنفعة التي هي مقصود الشارع. فهو لا يختلف مع الغزالي في هذه النقطة، وقد ذكرنا أنّه ليس فارقاً مبرراً إلا في المصالح الشخصية، ويلاحظ ـ أيضاً ـ أنه لم يشترط في المصلحة أيّ شرط غير رجوعها لمقاصد الشارع.

وقد ذكر حسين حامد حسان في كتابه *نظرية المصلحة*، أنّ هناك فارقاً مهماً بين تعريف الغزالي والطوفي: حاصله: إنّ تعريف الغزالي كان لمطلق المصلحة، أمّا الطوفي، فتعريفه لها كدليل شرعي يُعتمد عليه، فقد قرّر

---

١. الخوارزمي: هو محمود بن محمد بن العباس بن أرسلان، صاحب كتاب *الكافي في الفقه*، كان إماماً في الفقه والتصوّف، فقيهاً محدثاً مؤرخاً، له تاريخ خوارزم، شافعي المذهب، توفّي: ٥٦٨هـ أنظر: السبكي، عبد الوهاب بن علي، *طبقات الشافعية الكبرى*: ٢٨٩/٧.

٢. الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*: ٣٧٧/٤.

٣. الطوفي، سليمان بن عبد القوي، *رسالة في رعاية المصالح*: ٢٥.

الغزالي أنّ المصلحة بهذا التعريف ترادف معنى المناسب[١] في باب القياس؛ حيث جعلهما مترادفين، قال: وإذا اطلقنا المعنى المناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس، ومعنى هذا أنّ رجوع المصلحة إلى المقاصد الشرعية في الجملة شرط أساسيٌّ في اعتبارها مصلحة، أو في اعتبار الوصف ـ الذي يُرتّب الحكمُ عليه ـ وصفاً مناسباً، وبعد ذلك يبقى النظر في اعتبار الشارع وعدم اعتباره، ونوع هذا الاعتبار للمصلحة، أو الوصف المناسب؛ إذ مجرّد حكم العقل برجوع المصلحة إلى المقاصد الشرعية في الجملة، ليس ضابطاً كافياً في التعرّف على المصالح، فقد يلغي الشرع هذا الوصف، أو المصلحة بنص خاص.

فالغزالي يذكر تعريفه بمعنى المناسب، وليس بمعنى الدليل الشرعي؛ إذ هو قد قسّم المصلحة فيما بعد أقساماً، واشترط فيها شروطاً، حتى تصبح دليلاً على الأحكام، أمّا الطوفي، فإنّه يعرّف المصلحة التي يحتج بها كدليل شرعي، ولا يقسّمها بعد ذلك بحسب اعتبار الشارع، ولا غيره من التقسيمات، ولا يشترط في المصلحة أيّ شرط زائد على رجوعها إلى المقاصد العامّة.[٢]

---

١. المقصود بالمعنى المناسب: هو المصلحة، أو الملاك والمناط الذي يفهمه الفقيه في الحكم، قال الشاطبي: المعنى المناسب الذي يربط به الحكم لا يخلو من ثلاثة أقسام: أحدها: أن يشهد الشرع بقبوله، فلا إشكال في صحّته كشريعة القصاص؛ حفظا للنفوس. والثاني: ما شهد الشرع برده، فلا سبيل إلى قبوله. والثالث: ما سكتت عنه الشواهد الخاصّة، فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه، فهذا على وجهين: أحدهما: أن يرد نص على وفق ذلك المعنى كتعليل منع القتل للميراث. والثاني: أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل المسمّى بالمصالح المرسلة. *الاعتصام*: ٣٧٣/١.

٢. أُنظر: حسان، حسين حامد، *نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي*: ٩ ـ ١١.

أمّا تعريفها عند العلماء المعاصرين:

فيعرفها ابن عاشور بأنّها: وصف للفعل يحصل به الصلاح؛ أي: النفع منه دائماً، أو غالباً للجمهور، أو للآحاد.[١]

وهذا في الحقيقة إطلاق مجازي من قبيل ما يقال: إنّ طلب العلم مصلحة؛ فإنّ طلب العلم سبب لمنفعة العلم، كما أنّ التعبير بالوصف ليس موفّقاً؛ بلحاظ أنّ الوصف كاشف عن المصلحة، لا أنّه ذات المصلحة واقعاً.

وعرّفها البوطي في ضوابط المصلحة على أنها: المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معيّن فيما بينها.[٢]

وهذا التعريف لا يختلف عن التعريفات السابقة إلا بإضافة ضابط جديد، وهو ضرورة مراعاة الترتيب بين المصالح.

هكذا يبدو أنّ ثمّة اتفاق إلى حدّ كبير في تعريف المصلحة، فهي: «كلّ ما يحقق النفع ويدفع الفساد عن الناس مرتبطاً ذلك بأهداف الشارع ومقاصده»، فلا يكاد يوجد خلاف يعتد به في تعاريفهم، ولئن كان ثمّة خلاف، فهو ناتج من إهمال بعض الضوابط في المصلحة، أو عدمه.

ويمكن لنا في ضوء ما سبق أن نعرّفها بشمولية أكبر: أنّها تعبير عن كلّ فعل يحقق نفعاً، أو يدفع مفسدة بما يتلاءم مع أهداف الشريعة ـ أعم من الأُصول الخمسة ـ سواء أكان هذا النفع مادياً أم معنوياً، قريباً هذا النفع أم آجلاً، دنيوياً أم أخروياً، يتعلق بالأفراد أم المجتمع.

وبقيد (المجتمع) لا تقتصر المصلحة على ما ذكر من أُصول قيل بضروريتها، بل تدخل معها كلّ ما يؤدّي إلى حفظ كيان المجتمع السياسي

---

١. ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة*: ٢٧٨.

٢. البوطي، محمد سعيد رمضان، *ضوابط المصلحة*: ٢٣.

والاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي والثقافي، وهذه المصالح ـ أيضاً ـ ممّا يتحتم على الشارع رعايتها. نعم، هذه المصلحة لها مراتب وأنواع مختلفة، مع التسليم بأنّ قدراً متيقناً منها لا شك في حتمية رعايته من الشارع.

ـ أقسام المصلحة في الفقه السني

فهناك إذن مراتب وأنواع للمصلحة نتعرض لها باختصار شديد، فنقول: قسم علماء أهل السنّة المصلحة عدّة تقسيمات؛ وفقاً لاعتبارات خاصّة، فقد اشتهر تقسيمها وفقاً لمقدار الحاجة إليها، أو من حيث قوتها في ذاتها، فهي ـ أي المصالح التي يراد حفظها بالتشريع ـ بحسب الاستقراء، ثلاثة أقسام:

الأول: المصالح الضرورية: وهي التي تتوقف عليها حياة الناس ديناً ودنيا، وهي لا تتجاوز خمسة أُمور، هي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، ولابدّ من المحافظة عليها بنحوين: الأول: تحقيق وتثبيت هذه الضروريات. والثاني: بدرء الخلل الواقع، أو المتوقع فيها من خلال العقوبات.

الثاني: المصالح الحاجية: وهي ما لا يتوقف عليها أصل حياتهم ديناً ودنيا، بل يحتاج إليها الناس لرفع المشقة، ودفع الحرج، ومثالها في العبادات: المصالح الداعية لتشريع الترخيص، كإفطار شهر رمضان للمسافر، أو إباحة الصيد والتمتع بما حلّ من لذة المأكل والملبس ونحو ذلك، وفي العادات: كإباحة المزارعة والمساقاة وإباحة الطلاق، وفي المعاملات: كوضع الدية على العاقلة وتضمين الصناع ونحو ذلك، فكل ذلك مصالح حاجية شرّعت لدفع الحرج عن الناس.

الثالث: المصالح التحسينية: وهي كلّ مصلحة ترجع إلى اجتناب ما تأنفه العقول، وإلى الأخذ بمحاسن العادات، وما تقتضيه المروءة، ومثالها في العبادات: ستر العورات، وفي العادات: تجنب الإسراف، وفي المعاملات:

الامتناع عن بيع النجاسات، وفي العقوبات: منع المُثلة والغدر ونحو ذلك.[1]

وقد ذكر الغزالي لكل من هذه الأنواع، مكملات ومتممات، وقد ذكر لذلك مثالاً لكل نوع على التتمة.[2]

والتقسيم الثاني المشهور ـ أيضاً ـ ما كان بلحاظ اعتبار الشارع للمصلحة وعدمه لايخلو من أُمور:

أحدها: مصلحة معتبرة شرعًا، وثانيها: مصلحة ملغاة شرعًا. وثالثها: مصلحة مسكوت عنها.

فمثال الأول: الحكم بأنّ كلّ ما أسكر من مشروب، أو مأكول، فيحرم؛ قياساً على الخمر؛ لأنّها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

ومثال الثاني: إيجاب بعض العلماء على بعض الملوك كفارة الجماع في شهر رمضان صوم شهرين متتابعين، وأنّ العتق لا يجزي؛ لأنّه وجد أن ذلك يسهل عليه؛ لكثرة ماله، فلا ينزجر عن فعله، فهذا الإيجاب حكم باطل، ومخالف لنصوص الكتاب، وفتح هذا الباب يؤدّي إلى تغيير جميع حدود الشرائع.

ومثال الثالث: أمر الحاكم رعيته بدفع الضرائب عند شدة الحاجة إليها، ويسمّى هذا القسم بالمصلحة المرسلة،[3] وسمّيت بالمرسلة؛ لإرسالها أي إطلاقها عن دليل خاص يقيد ذلك الوصف بالاعتبار أو بالإهدار، وتسمّى: المرسل، والمصالح المرسلة، والاستصلاح.[4] هذا ما يتعلق بتعريفها وبيان أقسامها في الفقه السني.

---

١. أُنظر: مصطفى زيد، *المصلحة في التشريع الإسلامي*: ٣٨؛ وانظر: الغزالي، *المستصفى*: ١٧٤؛ وانظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات*: ١٧ ـ ١٩.

٢. الغزالي، *المستصفى*: ١٧٤ ـ ١٧٥.

٣. أُنظر: هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، *أبحاث هيئة كبار العلماء*: ١٨/٢.

٤. أُنظر: ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، *التقرير والتحرير في علم الأُصول*: ٢٠١/١.

ـ المصلحة في الاصطلاح الشيعي

لم يكن بحث المصلحة شائعاً في الفقه الشيعي، كما هو الحال في الفقه السني، لكن ثمّة بعض البحوث الجزئية التي تناولت المصلحة عند بعض علماء الشيعة، وربّما يعدّ كتاب *معارج الأصول* للحلي (٦٧٦هـ) في طليعة الكتب التي تطرقت لتعريفها، فقد عرفها بأنّها: ما يوافق الإنسان في مقاصده لدنياه، أو لآخرته أولهما، وحاصله: تحصيل منفعة أو دفع مضرة ويضيف: ولما كانت الشرعيات مبنيات على المصالح، وجب النظر في رعايتها»،[1] ولم أعثر على مزيد من التعريفات الخاصّة بحدود تتبعي.

ـ أقسام المصلحة في الفقه الشيعي

ومع عدم الاهتمام كثيراً بالمصلحة إلّا أنّهم قد تعرضوا ـ أيضاً ـ لمراتبها وأقسامها، فقد قسّمها الشهيد الأول (٧٨٦هـ) إلى ثلاثة أقسام: ضرورية ـ كنفقة الإنسان على نفسه ـ وحاجية ـ كنفقته على زوجته ـ وتمامية كنفقته على أقاربه؛ لأنّها من تتمة مكارم الأخلاق، والأُولى مقدمة على الثانية، كما أنّ الثانية مقدمة على الثالثة.[2]

وقد توسّع النراقي (١٢٠٩هـ) في بحثها وشروطها، وبيّن أن:

> المصالح: معتبرة وملغاة ومرسلة، وحكم الأوليين ظاهر والأخيرة مرددة... ثم المصلحة: إمّا ضرورية، أو لا، وأيضاً إمّا صافية، أو كدرة قطعية، أو ظنية كلية، أو جزئية، وكذا المفسدة... والحق اعتبار الصافية القطعية الضرورية، إذا لم تجامع مفسدة، ولم يتضمن تركها مصلحة، كفصد الحامل إذا قطع بانحصار العلاج وعدم سقوط حملها.[3]

---

١. الحلي، جعفر بن الحسن، *معارج الأُصول*: ٢٢١.

٢. العاملي، محمد بن مكي، *القواعد والفوائد*: ١٣٨/٢.

٣. النراقي، محمد مهدي، *الجامع لجوامع العلوم*: ٩٢ ـ ٩٣.

ونلاحظ أنّه قد اشترط عدّة شروط للعمل بالمصلحة المرسلة: (أ): أن تكون صافية واضحة. (ب): أن تكون قطعية. (ج): أن تكون ضرورية. (هـ): ألا تجتمع مع مفسدة. (و): ألا يلازم هذه المصلحة ترك مصلحة أُخرى.

ويتضح ـ بشكل صريح ـ الرأي الشيعي بالمصلحة بما ينقله القمي (١٢٣١هـ) في *القوانين المحكمة*، فهو يرى أنّ: المصالح إمّا معتبرة في الشّرع ولو بالحكم القطعيّ من العقل، من جهة إدراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدّين والنّفس، والعقل والمال والنّسل، فقد اعتبر الشّارع صيانتها وترك ما يؤدّي إلى فسادها، وإمّا ملغاة، كإيجاب صيام الشّهرين لأجل الكفّارة على الغنيّ حتماً، لكونه أزجر له، وإمّا مرسلة، يعني لم يعتبرها الشّارع ولا ألغاها، وكانت راجحة وخالية عن المفسدة، وهذا هو الذي ذهب إلى حجّيتها بعض العامّة، ونفاها أصحابنا، وأكثر العامّة، وهو الحقّ؛ لعدم الدّليل على حجّيته؛ ولأنّا نرى أنّ الشّارع ألغى بعضها واعتبر بعضها، فإلحاق المرسلة بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، احتجّوا: بأنّ عدم اعتبارها يؤدّي إلى خلوّ وقائع عن الحكم، وهو باطل.[1]

واعتباره للقسم الأول من المصلحة في الحقيقة عبارة أخرى عن تنقيح المناط الذي يدخل في الحكم العقلي القطعي، فما دامت المصلحة قطعية وضرورية، فليس ذلك إلا تنقيحاً للمناط القطعي، ولا يوجد خلاف في العمل به عند الشيعة، لكن مورده يكاد يكون نادراً جداً.

نماذج فقهية للمصلحة في الفقه الشيعي

هناك بعض التطبيقات الفقهية للمصلحة في الفقه الشيعي، لكنها قليلة، ولا تمثّل تياراً فقهياً عاماً عندهم، وقد توجّه هذه التطبيقات بأنّها تعبير عن تنقيح المناط القطعي، وعلى سبيل المثال:

---

١. القمي، أبو القاسم بن محمد، *القوانين المحكمة في الأصول*: ٢٠٨/٣ ـ ٢٠٩.

أولاً: لو زاد المشركون على الضعف من المسلمين لم يجب الثبات إجماعاً، ولو غلب على ظن المسلمين الظفر استحب لهم الثبات؛ لما فيه من المصلحة.[١]

ثانياً: لو لم يلتمس أحد من الغرماء الحجرَ فالتمسه المفلس، فالأقرب: جواز الحجر عليه ؛ لأنّ في الحجر مصلحةً للمفلس.[٢]

ثالثاً: لو كان في أيدي المشركين أسير مسلم يستهان به ويستخدم به ويضرب، فيجور للإمام أن يبذل ويستنقذه من أيديهم؛ لما فيه مصلحة باستنقاذ نفس مؤمنة من العذاب.[٣]

رابعاً: إذا رهن نخلاً، فأطلعت، فأراد الراهن تأبيرها، لم يكن للمرتهن منعه؛ لأنّ في ذلك مصلحة لماله.[٤]

خامساً: من ضرب امرأة، فألقت نطفة كانت عليه ديتها عشرون ديناراً، فإن ألقت علقة، فأربعون ديناراً...، الدليل على صحة ذلك: إجماع الطائفة، وأنّه غير ممتنع أن تتعلق المصلحة بما ذكر؛ فإن الأحكام تابعة للمصالح.[٥]

سادساً: يستثني بعضٌ حرمة الغيبة إذا استوجبت مصلحة فيما إذا فرضت هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب، دل العقل، أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين.[٦] هذه أمثلة للحكم الشرعي.

ومن أمثلة الحكم الحكومي:

أولاً: للسلطان أن يكره المحتكر على إخراج غلته، وبيعها في أسواق المسلمين

---

١. الحلي، الحسن بن يوسف، *منتهى المطلب*: ٨٠/١٤

٢. الحلي، الحسن بن يوسف، *تذكرة الفقهاء*: ٢١/١٤.

٣. الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرةالفقهاء: ٣٥٩/٩.

٤. الطوسي، محمد بن الحسن، *المبسوط*: ٢٤٠/٢.

٥. المرتضى، علي بن الحسين، *الانتصار*: ٥٣٢.

٦. الأنصاري، مرتضى بن محمد، *كتاب المكاسب*: ٣٤٢/١

إذا كانت بالناس حاجة ظاهرة إليها، وله أن يسعّرها على ما يراه من المصلحة.[١]

ثانياً: للإمام التصرّف في الأراضي المفتوحة عنوة، بحسب ما يراه من مصلحة المسلمين.[٢]

ثالثاً: المهادنة وهي المعاهدة على ترك الحرب مدة من غير عوض، وهي جائزة مع المصلحة للمسلمين.[٣]

ويكفي استقصاء مثل هذه الموارد التي لم يثبت كونها بشكل مؤكد من موارد المصلحة المرسلة، بل قد تكون من باب تنقيح المناط القطعي كما ذكرنا.

والخلاصة: إنّ المصلحة في الفكر الشيعي لم تتنقح بشكل واضح، وما ذكر من تعريف وتقسيم عند بعض لم يكن بطبيعته ـ من ناحية نظرية ـ إلا مجاراة للفكر السني وتأثّراً به، وأمّا من ناحية عملية، فلم تكن هناك فتاوى فقهية مستندة بشكل واضح للمصلحة بحيث تكون هي المستند الوحيد لتلك الفتوى إلا في حدود كون المصلحة قطعية وضرورية.

ز) ضوابط المصلحة

١. ضوابط المصلحة في الفقه السني

ما دمنا بصدد البحث عن قواعد وضوابط المصلحة التي تؤسس للحكم الحكومي، فلا بأس بالتعرض لخصوص ما ذكر في الفقه السني، فنقول: هناك جملة من الضوابط ذكرها علماؤهم للاعتماد على المصلحة في الاستنباط الفقهي، وقد تنوعت الدراسات والبحوث مؤخّراً حول هذه الضوابط والشروط، وأهمها ما ذكره البوطي في كتابه المعروف بضوابط المصلحة وتشخيصها،

---

١. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، *المقنعة*: ٦١٦.

٢. الطوسي، محمد بن الحسن، *المبسوط*: ٢٣٥/١.

٣. الحلي، الحسن بن يوسف، *قواعد الأحكام*: ٥١٦/١.

وكانت لهذه الدراسات ما يبررها، فإنّ التعامل مع المصلحة قد يقع في كثيرٍ من الأخطاء، فما قد يُظنُّ أنّه مصلحة لم يكن إلا وهماً من المصالح.

وكما يقول أبو زهرة: فإنّ المصالح كلّها ليست بيّنة واضحة المناهج، بل منها ما هو بيّن لا يحتاج إلى بيان وتعريف، ومنها ما هو ملتبس غير بيّن، والناس في حياتهم الخاصّة والعامّة يبتلون بمسائل لا يعرفون فيها وجه الصواب والمصلحة، فقد ينتهي الناس إلى أنّ أمراً فيه مصلحة ولكن يمكن أن يكون هناك من النصوص القرآنية والأحاديث الصحيحة ما يعارضه، أو يمنعه.[1]

فالحق أنّ هناك قسماً كبيراً من علماء أهل السنّة كانوا على حذر شديد في موضوع التعامل مع المصلحة المرسلة، أو ما يسمّى بالاستصلاح؛ حذراً من الأهواء كما يقول الشاطبي، من أنّ:

> المصالح المجتلبة شرعاً والمصالح المستدفعة إنّما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأُخرى، لا من حيث الأهواء والنفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية.[2] وهذا المحذور قد جعل الشاطبي يتخذ مسلكاً في المصلحة لا يعطي فيه للعقل دوراً في تشخيصها، من دون أن يكون متفقاً مع الشواهد الشرعية، فكانت المصلحة عنده:

> ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، بل يرده، كان مردوداً عندئذ باتفاق المسلمين.[3]

وفي مقابل ذلك، فقد أفرط الطوفي ـ ومن تبعه ـ في الاعتماد على المصلحة، وذهب فيها إلى أقصى اليسار، وقد تجرأ في بحث المصلحة كثيراً، في رسالته المشهورة *رعاية المصلحة* فجاء بنظرية تكاد تكون مغايرة تماماً

---

١. أُنظر: أبو زهرة، محمد، أحمد بن حنبل، *حياته وعصره*: ٣٥٩.

٢. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات*: ٦٣/٢.

٣. المصدر نفسه: ٣٧٣/١.

للفكر السائد حول المصلحة وتقسيماتها، فقد أعرض عن جميع تلك التقسيمات السابقة، وعن الضوابط التي ينبغي مراعاتها، بل بنى نظريته على استقلالية العقل بشكل كبير، وأنّه قادر على تشخيص المصالح والمفاسد، وأنّ المصلحة التي يستقل بها العقل تتقدم حتى على النصوص،[1] مما أثار حفيظة كثير من العلماء، حتى وصل الأمر إلى اتهامه بالتشيّع والرفض.

بيد أنّ اتهامه بالتشيّع خطأ فاضح جداً، والغريب أنّ عالماً مثل أبي زهرة يقع في هذا الخطأ ـ أيضاً ـ حينما شبّه رأي الطوفي بآراء الشيعة، فزعم أنّهم لم ينهوا النسخ وتخصيص النصوص بانتقال النبيﷺ إلى ربه، بل أجازوا لأئمتهم مخالفتها بعلوم تلقّوها، وقد وجدنا الطوفي يُقاربهم؛ لأنّه جعل المصلحة تنسخ النصوص وتخصّصها، فأحلّ المصلحة محلّ الأئمة، فالتقى الرأيان في أنّ النص بعد الرسول لا زال قابلاً للنسخ. ثم يخلص أبو زهرة إلى أنّ الطوفي كان شيعياً، وأظهر نفسه حنبلياً، وقد رأيت كيف يُحمّل عمر تبعات اختلاف الأُمة إلى يوم القيامة.[2]

وأكبر الظن أنّ الباعث على اتهامه بالتشيع هو هذا الأخير الخاص بالخليفة عمر، وإلّا فإن الطوفي لا صلة له بالتشيّع مطلقاً، بل هو حنبلي المذهب كما هو معروف، وأنّ الشيعة لم يُترجموا له في طبقاتهم ومصنفاتهم، كما أنّ الشيعة لا يحتجون بالمصلحة مقابل النص، وهذا معلوم عنهم ضرورة،

---

١. أُنظر: الطوفي، سليمان، *رسالة في رعاية المصلحة*: ٣٣ ـ ٣٤.

٢. أبو زهرة، محمد، احمد بن حنبل، *آراؤه الفقهية*: ٣٦١ ـ ٣٦٣. التبعات يقصد بها: الأسباب التي أدّت إلى وقوع الخلاف بين العلماء؛ نتيجة تعارض الروايات، والخليفة عمر بن الخطاب هو الذي يتحمل عواقب ذلك؛ لأنّ الصحابة قد استأذنوه في تدوين السنّة من ذلك الزمان، فامتنع عن ذلك، وقال: لا أكتب مع القرآن غيره، مع علمه أنّ النبيﷺ قال: قيدوا العلم بالكتابة، فلو ترك الصحابة يدوّن كلّ واحد منهم ما روي عن النبيﷺ لانضبطت السنة، ولم يقع أيّ خلاف. أُنظر: ٣٦٢.

ويقول في سياق رفض رأي الطوفي المتقدم، الشيخ جعفر كاشف الغطاء: إنّ ذلك سوف يجرُّ إلى الهرج والمرج والفوضى في أحكام الشريعة الإسلامية، والتلاعب حسب الأهواء، فيتسنى للفقيه على هذا أن يحكم بحلّية الربا مثلاً؛ لأنّ فيه مصلحه، إلى كثير من أمثال هذا، وهل ذلك إلا الفوضى والتلاعب بأحكام الشريعة؟ نعم، يمكن العمل بالمصلحة، حيث لا دليل لفظي من نص، أو ظاهر، ويرجع ذلك إلى حكم العقل والقياس.[1]

وعلى أيّة حال، كثرت البحوث في الفكر المصلحي مؤخّراً، تارة بشكل مفرط؛ انطلاقاً من فكر الطوفي ونظريته، وتارة من الطرف الرافض لهذا الإفراط، والذي بدأ بتدشين مجموعة من القواعد والأُسس الواضحة؛ حذراً من الإيغال في دائرة الهوى والذوق الذي لا ينسجم مع الشريعة ومقاصدها العامّة.

ونحن هنا إذ نتعرض لذكر تلك القواعد والضوابط؛ وإن لم تعنون للأحكام الحكومية؛ لكنها ـ أيضاً ـ لم تخصص للاستنباط الفقهي الكلي، وثمّة عدم تنقيح وتمييز عندهم بين الأحكام الحكومية وغيرها من الأحكام الشرعية، لهذا يجد القارئ من خلال الأمثلة للمصلحة، أنّها في جملة منها هي أحكام ولائية تنظيمية، ومن تلك الضوابط والشروط التي ذكروها:

ـ الضابط الأول للمصلحة: ألّا تكون في العبادات

هذا الشرط وإن لم يذكره كثيرٌ ممن بحثوا في ضوابط المصلحة، إلّا أنه شرطٌ قد أُخذ مفروض الوجود؛[2] لأنّ غاية البحث هنا تحقيق المقتضي للاستنباط بمعونة تشخيص المصالح والمفاسد فيما لا نص فيه، والجميع يعترف

---

١. انظر مجلة رسالة الإسلام، العدد ٦، مقال للشيخ جعفر كاشف الغطاء، من ذخائر الفكر الإسلامي: ١٩٤.

٢. أُنظر: على سبيل المثال: محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*: ٢١١/٥.

أنّ لا طريق لكشف المصالح في كثير من الأُمور العبادية، بخلاف المعاملات والعادات التي هي مبيّنة في الأساس على تحقيق مصالح الفرد، أو المجتمع.

ـ الضابط الثاني: اندراجها في مقاصد الشارع

والمقاصد خمسة ـ على ما هو المشهور بالاستقراء ـ: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأُصول، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأُصول، أو بعضها، فهو مفسدة.

ووسائل حفظ هذه الأُمور الخمسة تندرج ضمن مراتب ثلاث، مترتبة بحسب الأهمية، تتقدمها المصالح الضرورية، ثم الحاجيات، ثم التحسينات.

فالضروريات: ما لا بدّ منه في حفظ هذه الأُصول الخمسة، ويكون ذلك بإقامة أركانها وتثبيت قواعدها وبدرء الفساد الواقع، أو المتوقع عليها.

فقد شرّع لحفظ الدين: الإيمان والنطق بالشهادتين وتوابعه من بقية أركان الإسلام، وشرّع لحفظه من حيث درء الفساد، وجوب الجهاد وعقوبة الداعي إلى البدع، وشرّع لحفظ النفس: إباحة أصل الطعام والشراب والمسكن، ممّا يتوقف عليه بقاء الحياة، وشرّع لحفظها من حيث المنع: عقوبة الدية والقصاص.

وشرّع لحفظ النسل: من حيث الوجود: النكاح وأحكام الحضانة والنفقات، ومن حيث المنع: حرمة الزنى ووضع الحدود عليها.

وشرّع لحفظ العقل: من حيث الوجود ما شرّعه لحفظ النفس من تناول الغذاء الذي يتوقف عليه بقاء الحياة، كما شرّع لحفظه من حيث المنع حرمة المسكرات والعقوبة عليها.

وشرّع لحفظ المال: من حيث أصل الوجود: جواز المعاملات المختلفة بين الناس، كما شرّع لحفظه: تحريم السرقة والعقوبة عليها.

وأمّا الحاجيات: فهي الأُمور التي لا تتوقف عليها أصل الحياة، بل شرعت

لرفع الضيق الحرج، ومثالها: فيما يتعلق لحفظ الدين: تشريع الرخصة في السفر للإفطار، ولحفظ النفس: إباحة الصيد والتمتع بالطيبات، ولحفظ المال: التوسع في تشريعات المعاملات كالسلم والمساقاة، ولحفظ النسل: شرع المهور والطلاق.

و أمّا التحسينات: فهي التي لا يؤدّي تركها إلى ضيق لكن مراعاتها متفقة مع الأخذ ما يليق وتجنب ما لا يليق، ومتمشيةٌ مع مكارم الأخلاق. ومثالها فيما يتعلق بالدين: تشريع أحكام النجاسات والطهارات، وستر العورة، وما يتعلق بالنفس: آداب الأكل والشرب، ومجانبة ما استخبث من الطعام والابتعاد عن الإسراف، وما يتعلق بالمال: المنع عن بيع النجاسات، وما يتعلق بحفظ النسل: أحكام الكفاءة في اختيار الزوجين وآداب المعاشرة بينهما.[1]

ـ الضابط الثالث: عدم معارضتها للكتاب

وهذا واضح؛ لأنّ معرفة مقاصد الشارع مستقاة من الأحكام والنصوص الشرعية الصادرة من الكتاب الكريم، فلا يمكن قبول مصلحة تتعارض مع نصوص ذلك الكتاب، فمع ذلك التعارض لن تندرج في الوسائل التي تحقق حفظ تلك المقاصد.

والمصالح التي تعارض الكتاب يمكن أن تتخذ شكلين، أولهما: مصلحة لا شاهد عليها من الكتاب وتعارض نصاً صريحاً أو نصاً ظاهراً.

وفي هذا الفرض يتبيّن أنّ هذه مصلحة وهمية، ولا يمكن أن تتقدم على الكتاب بوجه؛ لأنّ النص دلالاته قطعية وحجته ذاتية، وما كان ظاهر الدلالة، فأيضاً حجة؛ بحجية الظهور كما هو مقرر في علم الأُصول.

أمّا الشكل الثاني من المصلحة، فهي مصلحة تعارض نصاً في الكتاب لكن كان هناك لها نظير في الشريعة، فيكون التعارض بينهما عندئذ جزئياً، كتعارض

---

١. أُنظر: البوطي، رمضان، *ضوابط المصلحة*: ١١٩ ـ ١٢٠.

العام والخاص، أو تعارض المطلق والمقيد، فيكون للمجتهد دوراً في الترجيح.

ومثاله: إنّه يجوز أخذ المال من شخص بمقدار الضرورة فيما لو توقفت حياة الآخذ عليه مثلاً، قياساً على حالات الاضطرار، كما في جواز أكل الميتة مثلاً، وكان هناك نص قرآني يدل على حرمة انتهاك سلطنة الملك، من قبيل: قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾،[1] فيكون هذا داخلاً في حيز الترجيح.[2]

ـ الضابط الرابع: عدم معارضتها للسنّة النبوية

المقصود بالسنة: ما ثبت متصلاً إلى النبي ﷺ: من قول، أو فعل، أو تقرير، سواء ورد ذلك متواتراً، أم أحاداً بسند صحيح.

ومعارضة القول واضحة، أمّا الفعل، فإذا لم يثبت اختصاصه به، ولم يكن فعله بشرياً عاماً كطعامه وشرابه، وكانت دلالة الفعل مشتركة بين الوجوب والندب، فتكون المصلحة عندئذ معارضة للقدر المشترك بين ذلك، وهو كونه مطلوباً شرعاً. والإقرار يعني سكوته في واقعة ما، وهي ـ أيضاً ـ لا تدل على أكثر من القدر المشترك.

كما أنّه لا بدّ من التفريق في الصادر من السنّة النبوية بين الصدور عنه حالة كونه مبلغاً، وبين حالة كونه قائداً وحاكماً، فليس سنة النبي كلّها ترجمة وتبليغاً للأحكام الإلهية وإن كان غالبها كذلك، بل فيها ما هو مجرّد سياسة وتنظيم للمجتمع.[3]

ـ الضابط الخامس: عدم معارضتها للقياس

ثمّة فرق بين مصلحة القياس والمصلحة المطلقة التي يدور البحث

---

١. النساء: ٢٩.

٢. أُنظر: البوطي، رمضان، *ضوابط المصلحة*: ١٣١ ـ ١٣٢، ١٣٩.

٣. أُنظر: البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة: ١٦١، ١٦٦.

حولها؛ فإنّ رعاية المصلحة المطلقة في القياس يكون مع رعاية العلة في الحكم المنصوص، بينما المصلحة المطلقة تكون رعايتها أعم من رعاية تلك الإضافة وعدمها.

فالمصلحة التي تكون في مقابل مصلحة القياس، هي المصلحة المرسلة التي لا شاهد على اعتبارها، أو إلغائها إلا الشواهد البعيدة الجنس كحفظ الأرواح والعقول مثلاً، فلو كانت مصلحة ثابتة؛ نتيجة القياس؛ فلا يمكن للمصلحة المرسلة أن تعارضها.[1]

ـ الضابط السادس: عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية

إنّ المصالح تتفاوت في قيمها الذاتية ـ كما مرّ سابقاً في تقسيمات المصلحة ـ فإنّ كليات المصالح المعتبرة في الشارع متدرجة في الأهمية: أوّلاً: حفظ الدين يليها النفس، ثم العقل، ثم النسل، ثم المال، فما به يكون حفظ الدين يكون مقدماً على ما به حفظ النفس وهكذا، كما أنّ هذه المصالح الكلية تتم رعايتها بوسائل متدرجة ـ أيضاً ـ في الأهمية، في ثلاث مراتب: الضرورات، والحاجيات، والتحسينات، فالضروريات ما يكون به حفظ أصل هذه المصالح الكلية كالضرورة التي توجب الجهاد لحفظ الدين، أو تناول الغذاء لحفظ النفس، أو تحريم الخمر لحفظ العقل، ونحو ذلك.

والحاجيات ما تكون لحفظ تلك المصالح، لكن لا تصل إلى حدّ الضرورة كالحاجة إلى الترخيص في التقصير؛ لتخفيف المشقة في السفر.

والتحسينات ما استحسن عادة لحفظ تلك المصالح، فحفظ الدين لا يتوقف فعلاً في وجوده على إزالة النجاسات، بل هي حاجة تحفظ الدين من بعيد، دون المرتبتين السابقتين.

---

١. المصدر السابق: ٢١٦.

وهكذا يكون الضروري مقدم على الحاجي عند التعارض، والثاني مقدم على التحسيني.[١]

هذه هي مجموعة الضوابط التي ذكرت في الفقه السني، وسوف نوظفها لاحقاً ليكون بعضاً منها قواعد عامّة، يستند لها الحكم الحكومي الذي يعتمد على المصلحة.

٢. ضوابط المصلحة في الفقه الشيعي (في الحكم الحكومي)

كلّ ما تقدم، كان مقدمة للوصول إلى نتيجة أنّ الفقه الحكومي بحاجة ملحّة إلى إشباع البحث في موضوع المصلحة؛ كونه يمثّل الجزء الحيوي في إدارة الحكومة والدولة وتلبية حاجات الفرد المسلم، فما دام الإسلام دين الفطرة، والإنسان الذي يعتنق هذا الدين يسير في حياته إلى تلبية حاجاته بحسب تلك الفطرة، سواء المادية أم المعنوية، وسواء الفردية أم الاجتماعية، وهذه الحاجات تارة تكون ثابتة، وتارة تكون متغيّرة تفرضها التحوّلات الزمانية والمكانية، وما دام هذا المسلم يعيش في كنف مجتمع بقيادة إسلامية، فيصبح من اللازم على تلك القيادة تأمين تلك الحاجات المتغيّرة على أساس المصلحة العامّة التي تحقق له تلك الحاجات.

ولئن كانت المصلحة المرسلة يتجنبها الشيعة، ويتجنبون الخوض في تفاصيلها؛ خشية الوقوع في القياس الباطل، أو الاستحسان، أو الرأي، أو خشية الاعتراف بنقص الشريعة، فهذا إنّما يكون في الاستنباط الفقهي البعيد عن فقه الدولة، القائم على التدبير والتنظيم المستند في روحه على تأمين مصالح الفرد والمجتمع، ولا شك أنّ ثمّة فراغاً في هذه المساحة من الموضوعات التي تتعلق بالتنظيم والتدبير، وكل ما من شأنه يقود إلى حفظ نظام المجتمع الإسلامي وإبعاد أيّ خلل فيه.

---

١. أُنظر، البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة: ٢٤٨ ـ ٢٥١.

وعلى هذا الأساس ـ كما يرى شمس الدين ـ ينبغي أن يكون أصل «المصالح المرسلة» ـ عند من يقول بهما في مذاهب أهل السنة ـ من أُصول الاستنباط في مجال الفراغ التدبيري التنظيمي، وليسا من أُصول الاجتهاد في الأحكام الشرعية الإلهية.[1]

ومن ثمّ، ما دام هناك اعتقاد بضرورة تشكيل حكومة إسلامية كأمر تفرضه الشريعة، فهذا لا بدّ أن يدل التزاماً على الأمر بتحقيق حاجات هذا المجتمع التي لا تكون إلا عن طريق السير في ضوء المصلحة، التي تحقق أهداف ومقاصد الشريعة العامّة للمجتمع.

ولهذا لا بدّ من إثراء البحث في موضوع المصلحة بما يخدم الفقه الحكومي، وبما يملأ منطقة الفراغ، ولا مانع عندئذ من الاستفادة من أيّ بحث في هذا المجال، ولا شك في أنّ الضوابط التي بحثها علماء المسلمين من أهل السنّة تصب في هذا الاتّجاه، فيمكن لنا الاستفادة منها؛ لأنّ جُلّ تلك الضوابط يقرّرها العقل، أو روح الشريعة.

وقد تقدم البحث عن ذلك، وذكرنا مجموعة من الضوابط، وكانت تلك القواعد ستة:

ألا تكون في العبادات، اندراجها في مقاصد الشارع، عدم معارضتها للكتاب، عدم معارضتها للسنة النبوية، عدم معارضتها للقياس، عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها.

أمّا الضابطة الأُولى، فكانت: اقتصار المصالح على المعاملات والعادات، بحيث تكون العبادات خارجة عن ذلك؛ لكونها غير معقولة المعاني غالباً؛ ولأنّ الأساس الذي يراد تنظيمه وتدبيره في المجتمع هو العلاقات والعادات والمعاملات، ونحو ذلك، لا العبادات. فهذه الضابطة تكون ذا فائدة في

---

١. أُنظر: شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*: ١١٤.

خصوص الاستنباط الفقهي، حينما يراد للمصلحة أن تثمر حكماً شرعياً كلياً؛ لهذا ينبغي الاحتراز والحذر من الاقتراب للعبادات.

أمّا في الأحكام الحكومية، فلا يكاد يكون ذكره ذا أثر مفيد؛ لأنّ الفراغ الحاصل ـ والذي فُوّض ملؤه للحاكم ـ إنّما في المسائل التي تخص تنظيم المجتمع وتدبيره، ولنسمها الأحكام التدبيرية، والعبادات بلا شك خارجة موضوعاً.

و أمّا الضابطة الثانية، فكانت: اندراج المصالح في مقاصد الشريعة وأهدافها العامّة، وقد ذكروا لها خمسة أُمور: «الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال»، وهذه الضابطة صحيحة في الجملة، فإنّه مع إيكال مسألة المصالح بيد الحكومة لا يعني ذلك أن تكون ـ أيضاً ـ كليات هذه المصالح وأهدافها العامّة التي تسير خلالها موكولة مطلقاً للحكومة، فالإسلام كما رسم للمصالح الفردية خطوطاً عامة، كذلك رسم لمصالح المجتمع خطوطاً وأهدافاً، وقد مرّ سابقاً أنّ الإسلام دين لم يقتصر على حياة الفرد، بل جاء لتنظيم حياة الفرد والمجتمع معاً، ولا شك في أنّه قد أسس أهدافاً عامّة لهما معاً.

لكن جدير بالذكر هنا أنّ ما ذكر من الضروريات الخمسة إنّما جاء تحديدها من قبل الفقهاء، وفقاً لممارسة استقرائية؛ اعتماداً منهم على معطيات عصرهم الحضارية من جهة، والارتكاز على أوامر الشرع ونواهيه من جهة أُخرى، فاستنتجوا هذه الأُمور الخمسة في إطار مجتمعهم الإسلامي الذي كان في وقتهم.

أمّا اليوم، فنحن في عالم آخر، وحضارة أُخرى، في إطار عالم تغيّرت فيه المفاهيم وتطوّرت فيه الحقوق والواجبات، وكثرت فيه المنافسات والتهديدات، فالأُمور الخمسة مع ضروريتها سوف تبقى مقاصد أساسية للتشريع الذي يستهدف خدمة العباد، لكن مصالح الناس العامّة في عصرنا هذا لم تعد مقتصرة على الخمسة، بل تشمل أُموراً أُخرى بات من الضروري أن

تدرج معها، من قبيل: الحق في التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين، والحق في التعليم والعلاج، إلى غير ذلك من الحقوق الأساسية للمواطن في المجتمع المعاصر.

أمّا المصالح التي تلي الضروريات في الأهمية ـ والتي اصطلح عليها الحاجيات والتحسينات ـ فإنّه ينبغي أن يندرج فيها أيضاً ـ بالإضافة إلى ما ذكروه ـ حاجيات جديدة مثل الحاجة إلى توفير الصحّة والوقاية من الأمراض بإعداد ما يكفي من المستشفيات والحاجة إلى ما يُنشّط به الإبداع الفكري، والى خلق مجالات علمية ونظرية، أمّا التحسينات، فهي كثيرة لا حصر لها.[١]

وأمّا الضابطة الثالثة والرابعة، فقد كانتا: عدم معارضة المصلحة للكتاب والسنّة، وهذا الضابط صحيح تماماً، فلا ينبغي للمصلحة أن تتعارض مع النصوص القرآنية، أو مع نصوص السنة ـ كما تقدم ـ وقد ذكرنا سابقاً في مبحث الثابت والمتغيّر، أنّ الأحكام المتغيّرة (الحكومية) لا بدّ أن تسير في إطار الأحكام الثابتة، ولا تتعارض معها.

نعم، وفقاً لرأي الطوفي السابق يتجه الحل في حالة التعارض بتقديم المصلحة كما يرى، لكن هذا ليس مقبولاً، ولا يسع البحث هنا عن ذلك.

أمّا الضابطة الخامسة ـ وهي عدم المعارضة مع القياس ـ فصحيحة؛ بناءً على المنهجية السنية في الاستنباط الفقهي وقبولهم بالقياس كأحد مصادر التشريع، وأمّا بناء على المنهجية الفقهية الشيعية الرافضة للقياس الظني، فلا بدّ من إدخال تغيير طفيف على هذا الضابط، فيقال: ألّا تتعارض المصلحة المشخصة مع مصلحة قياسية متيقنة ـ لا ظنية ـ مستفادة بنحو من الأنحاء من الكتاب والسنة.

أمّا الضابطة السادسة، فكانت: عدم مزاحمة المصلحة لأُخرى أهم منها،

---

١. أُنظر: الجابري، محمد عابد، *الدين والدولة وتطبيق الشريعة*: ١٩٠ ـ ١٩٢.

أو مساوية لها، فهذه قاعدة عقلية مسلمة، وهي صحيحة في الحكم الحكومي، فلا بدّ أن يراعى فيه المصالح الأهم فالأهم، وعند التساوي ابتداءً لا بدّ من التوقف والبحث بعمق عن مرجحات نوعية لأحدهما على الأُخرى، وإلّا يكون الحاكم بالخيار.

وخلاصة القواعد والضوابط التي ينبغي مراعاتها بعد تشخيص المصلحة في الحكم الحكومي:

ـ الضابط الأول

أن تكون مندرجة بما يحقق مقاصد الشريعة العامّة التي حددتها الشريعة للمجتمع، مع عدم الاكتفاء بما ذكر من المقاصد الخمسة، بما ذكرنا.

ـ الضابط الثاني

ألّا تتعارض المصلحة نصوص الكتاب والسنّة، أو مع مصلحة مستنبطة قطعية منهما.

ـ الضابط الثالث

أن يراعي فيها الأهم فالأهم.

وقبل أن ننهي البحث في هذا القسم بما يتعلق بمنطقة الفراغ الحكومية، نستعرض بعض المبادئ والمؤشرات التي ذكرها الصدر تساهم في إعطاء رؤية فقهية لكيفية ملء منطقة الفراغ الحكومية، وتشكل وسائل يستعين بها الحاكم في ملء الفراغ التنظيمي الذي يفرضه حفظ النظام.

ـ مؤشرات عامّة تلحق بضوابط الحكم الحكومي

قد تعرّض محمد باقر الصدر في كتابه *الإسلام يقود الحياة* لمجموعة من

النقاط اصطلح عليها بالمؤشرات، تكوّن بمجموعها منهجاً فوقانياً يساعد الحاكم والفقيه في استنباط الحكم الحكومي في بعض موارده، وقد اصطلح على الأحكام الحكومية بالعناصر المرنة المتغيرة في مقابل العناصر الثابتة التي تمثّل التشريعات الثابتة، وأنّ المنهج يقوم أساساً في منطقة الفراغ الحكومية بوضع العناصر المتحرّكة في إطار العناصر الثابتة التي تستنبط مباشرة من الكتاب والسنّة.

ويمكن للحاكم الفقيه أن يستخرج من بطون الثوابت المنصوصة في (الكتاب والسنّة)، أحكاماً حكومية متحركة تحقق مصالح المجتمع.

ومن هذه المؤشرات أو الخطوط العامّة:

الاتّجاه العام للتشريع

يعني هذا المؤشّر أن تتواجد في الشريعة أحكام منصوصة في الكتاب والسنّة، تتّجه كلّها نحو هدفٍ مشتركٍ على نحوٍ يبدو اهتمام الشارع بشكل مؤكد بتحقيق ذلك الهدف:

فمثلا: نهت الشريعة عن امتلاك رقبة المال في مصادر الثروة الطبيعية كالنفط والمعادن، ونهت عن ملكية الأرض بالحيازة بدون إحياء، والعمل المنفق في إحياء مصدر طبيعي، أو في استثماره لا ينقل ملكيته من القطّاع العام إلى القطّاع الخاصّ، ونحو ذلك.[1]

فالقاسم المشترك والاتّجاه العام للتشريع في هذه الأحكام وأمثالها هو: «لا ربح بلا عمل، فالعمل هو الذي يؤدّي حقّ الانتفاع»، وحيث لم يثبت في الشريعة منع الربح بلا إنتاج؛ إذ بإمكان المرء شراء المتاع وبيعه في مكانه بربح معيّن، ولكن من حقّ الحاكم ـ إذا اقتضت المصلحة ـ أن يمنع من ذلك؛ لأنّه

---

١. هذه الأمثلة ذكرها الصدر وذكرها غيرها. أنظر: *الإسلام يقود الحياة* (موسوعة الشهيد الصدر): ٤٥/٥.

يؤدّي إلى ربح بلا إنتاج؛ مستلهماً صلاحيته في ذلك من الاتّجاه الذي اكتشفه من جملة تلك الأحكام السابقة.[1]

الهدف المنصوص لحكمٍ ثابت

هذا المؤشّر يعني: أنّ مصادر الإسلام، من الكتاب والسنّة، إذا شرّعت حكماً ونصّت على الهدف منه، كان الهدف علامةً هاديةً لملء الجانب المتحرّك بصيغ تشريعيةٍ تضمن تحقيقه:

ومثال ذلك ـ في المجال الاقتصادي ـ قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾،[2] فالظاهر من هذه الآية أنّ التوازن وانتشار المال بصورةٍ تشبع كلّ الحاجات المشروعة في المجتمع، وعدم تركّزه في عددٍ محدودٍ من أفراده، هدف من أهداف التشريع الإسلامي، فخصت الآية الفيء بالرسول والإمام والفقراء، أي بالدولة والمجتمع معاً. وهذا مؤشّر حدّدته الآية وباستطاعة ولي الأمر الاستعانة به لتشريع بعض القوانين التي تمنع من أن يكون المال بيد الأغنياء، من خلال سحب الأموال من يدهم عن طريق الضرائب، أو ما شابه ذلك، كلّ ذلك لتحقيق هدف الإسلام الذي نصّت عليه الآية المباركة.

ومثال آخر مهم: ورد فيما يتعلق بالزكاة، أنّ هدف التشريع ليس هو سدّ رمق الفرد فحسب، بل ليصل مستواه المالي والمعاشي إلى المستوى العام في المجتمع، فقد ورد في الحديث: وما أخذ من الزكاة، فَضّهُ على عياله حتّى يلحقهم بالناس.[3]

فلو فرض أنّه وفي وقت ما قد عجزت أموال الزكاة عن تحقيق هذا الهدف، كان من حقّ الولي آنذاك تشريع ما يؤدّي إلى تحقيقه.

---

١. اُنظر: الحائري، كاظم، *المرجعية والقيادة*: ١٣٩.

٢. الحشر: ٧.

٣. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ٣/ ٥٦٠.

القيم الاجتماعية التي أكّد الإسلام عليها

هذا المؤشّر يعني أنّ في النصوص الإسلامية من الكتاب والسنّة ما يؤكّد على قيمٍ معيّنةٍ وتبنّيها، كالمساواة والأخوة والعدالة والقسط ونحو ذلك، وهذه القيم تشكّل أساساً لاستلهام صيغ تشريعيةٍ متطوّرةٍ ومتحرّكةٍ؛ بحسب المستجدات والمتغيّرات؛ تكفل تحقيق تلك القيم؛ وفقاً لصلاحيات الحاكم الشرعي في ملء منطقة الفراغ. من قبيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى﴾،[1] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾،[2] وغير ذلك.

فإذا عرفنا أنّ هناك مستوى من المساواة والعدالة مطلوباً في الإسلام، فإنّ على ولي الأمر فرض بعض النظم والقوانين لتحقيق ذلك.

اتّجاه العناصر المتحرّكة على يد النبيّ

وهذا المؤشّر يتوقف على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله، أو الإمام له شخصيّتان: الأُولى بوصفه مبلّغاً للعناصر الثابتة عن اللّه تعالى. والأخرى بوصفه حاكماً للمجتمع الإسلامي يضع العناصر المتحرّكة التي يستوحيها من المؤشّرات العامّة للإسلام والروح الاجتماعية والإنسانية للشريعة المقدسة.

ومن هنا كانت ممارسات القائد المعصوم في هذا المجال ذاتَ دلالةٍ ثابتة، وعلى الحاكم الشرعي أن يستفيد منها مؤشّراً إسلامياً. ومن أمثلة هذا المؤشّر:

ما روي في أحاديث عديدةٍ من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد منع في فترةٍ معينةٍ من إجارة الأرض، ففي روايةٍ أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «من كانت له أرض، فليزرعها، أو ليُزرِعْها أخاه، ولا يُكرِها بثلثٍ ولا بربعٍ ولا بطعامٍ مسمّى»،[3] وفي روايةٍ أُخرى، قال: «من

---

١. النحل: ٩٠.

٢. الحجرات: ١٣.

٣. النيسابوري، مسلم، *صحيح مسلم*: ١٩/٥.

كانت له أرض، فليزرعها، فإن لم يستطع... فليمنحها أخاه، ولا يؤاجرها إيّاه».[١]

فإنّ عقد الإجارة وإن كان قد سمحت به الشريعة، إلّا أنّ النبيّ ﷺ من هذه الروايات يظهر أنّه استعمل صلاحياته، بوصفه وليّ الأمر، في المنع عنها؛ حفاظاً على التوازن الاجتماعي، وللحيلولة دون نشوء كسبٍ مترفٍ لا يقوم على أساس العمل، في الوقت الذي يغرق فيه نصف المجتمع ـ المهاجرون ـ في ألوان العوز والفاقة.

الأهداف التي حُدِّدت لوليٍّ الأمر

وهذا المؤشّر يعني أنّ الشريعة وضعت في نصوصها العامّة وعناصرها الثابتة أهدافاً لوليّ الأمر وكلّفته بتحقيقها، أو السعي من أجل الاقتراب نحوها بقدر الإمكان:

ومثال ذلك: ورد أنّ على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة، أن يُموِّن الفقراء من عنده بقدر سعتهم حتّى يستغنوا، فقد ورد في *الكافي*: كان على الوالي أن يموّنهم من عنده بقدر سعتهم.[٢]

وكلمة «من عنده» تدلّ على أنّ المسؤولية في هذا المجال متّجهة نحو وليّ الأمر بكلّ إمكاناته، لا نحو أموال الزكاة خاصّةً من بيت المال. فهناك إذن هدف ثابت يجب على وليّ الأمر تحقيقه، أو السعي في هذا السبيل بما أوتي من إمكانات، وهو توفير حدّ أدنى يحقّق الغِنى في مستوى المعيشة لكلّ أفراد المجتمع الإسلامي.

وهذا مؤشّر يشكّل جزءاً من القاعدة الثابتة التي يقوم عليها البناء العلوي للعناصر المتحرّكة من الاقتصاد الإسلامي فيما إذا عجزت العناصر الثابتة عن تحقيق الهدف المذكور.[٣]

---

١. المصدر نفسه: ١٩/٥.

٢. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*: ٥٤١/١.

٣. كلّ ما تقدم من مؤشرات. اُنظر فيها: الصدر، محمد باقر، *الإسلام يقود الحياة* ضمن موسوعة الصدر: ٤٥/٥ـ٥٦؛ وانظر: الحائري، كاظم: *المرجعية والقيادة*: ١٣٢ ـ ١٤٠.

أقول: بملاحظة مجموع ما تقدم، يتضح أنّ طبيعة هذه المؤشرات تحدد الطابع العام لصلاحيات الحاكم ومقدارها، وتمنحه الشرعية لحدود تلك الصلاحيات ـ التي حددها الصدر بالمباحات ـ فهي ترشد الحاكم وتمهد له الطريق لكيفية إدارة المجتمع وتنظيمه، حينما يعجز عن تلبية الحاجات العامّة للمجتمع؛ اعتماداً على النصوص الثابتة للشريعة والواضحة فقط، وتمنحه مرونة في التعامل مع التشريعات؛ بما يخدم ويحقق المصلحة العامّة التي تكلمنا عنها سابقاً.

فإذن هي وسائل تبعث الحاكم على تحقيق المصلحة الاجتماعية خارجاً، أو هي منطلقات ومبادئ لممارسة العمل الحكومي، وبعضها يمثّل موارد استعمال صلاحياته في ملء منطقة الفراغ، كما أشار لذلك في *كتابه اقتصادنا*، من أنّ ذلك استعمال لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ؛ وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية التي يتبناها الإسلام.[1]

وحيث إنّ الصدر يعتقد أنّ مجال منطقة الفراغ خصوص الإباحات؛ لهذا فهو يحاول أن يؤصل لكيفية ملء المباحات تلك ـ بمجموعة من النماذج ـ بقرارات حكومية تنقلها من حالة الإباحة إلى الإلزام منعاً أو أمراً. وقد تقدم سابقاً: أنّ صلاحيات الحاكم أوسع بما حدده بملء المباحات، بل له أن يعطل الحكم الأولي مؤقتاً، حينما تفرضه المصلحة العامّة للمجتمع، فحينما تتزاحم المصالح والمفاسد يقدم الأهم فالأهم بحسب ما يراه.

كما أنّ في بعض هذه المؤشرات ـ كما في المؤشر الثاني ـ يتوقف على أن تكون آية: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ من قبيل: العلة لا الحكمة والمصلحة الباعثة على التشريع.

ح) المرجعية في تشخيص المصلحة في الحكم الحكومي

ما ذكرناه سابقاً من ضوابط قد ذكرت في الفقه السني للمصلحة، لم يكن

---

١. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٦٩٢.

هدفها خدمة الحكم الحكومي بالخصوص، بل هي أعم، فهي بالأساس بحث لتكون دليلاً في الاستنباط الفقهي الكلي، ولهذا لا شك أنّ المرجعية في تشخيص المصلحة عندهم مرتبطة بالفقيه المجتهد، ولكن حين يكون النظر للحكم الحكومي في هذه الضوابط لا بدّ أن يُطرح السؤال عن المرجعية في ذلك التشخيص، فنقول:

قد تقدم البحث في مرجعية ملء منطقة الفراغ الولائية، وذكرنا هناك أنّ المرجعية تختلف باختلاف النظريات السياسية في تشكيل الحكومة، ولكن لم يكن هناك خلاف جوهري بين نظرية أهل السنّة والنظرية الشيعية السائدة المتمثّلة بولاية الفقيه؛ فإنّ الفقيه الحاكم هو من له حق ملء تلك المنطقة بما يراه من المصلحة.

لكن اليوم تعقدت الحياة الاجتماعية وتشابكت المصالح والمفاسد فيها؛ فأضحى من الصعب ـ ومن غير المقدور ـ أن توكل لشخص بمفرده مهمة تشخيص المصالح في خضم هذا التعقيد، ولهذا بات من الضروري أن يستند الحاكم إلى مجموعة من النخب ذوي التخصصات المختلفة ليستعين بهم في ذلك التشخيص، وهو لون من الاستعانة بالعقل الجماعي الذي يضمن إلى حدّ كبير حقانية ذلك التشخيص، وهؤلاء النخب وأهل الخبرة حينما تتطابق آراءهم على مصلحةٍ ما، يكون ذلك من باب تطابق الآراء المحمودة، أو ما يشابه ذلك الاتفاق الذي يكون بين العقلاء، ويكون هو المناط في تحديد المصلحة أساساً، وفي حالة التعارض يكون الأمر شورى من دون أن تكون نفس الشورى لها الكاشفية.

ط) موارد تشخيص المصلحة في الحكم الحكومي

وبعد بيان الضوابط العامّة للمصلحة في الحكم الحكومي والمرجعية في

تشخيصها، عندئذ يأتي السؤال عن الموارد التي يقع عليها التشخيص المصلحي في الأحكام الحكومية، ويمكن الإجابة عن ذلك بأن يقال: هناك ثلاثة أو أربعة موارد في الأحكام الولائية[1] ـ بحسب الاستقراء ـ يمكن أن تقع تحت منظار التشخيص:

المورد الأول: تزاحم الأحكام الأولية

مورد تزاحم الأحكام فيما بينها، وهذا هو الشائع في الحكم الحكومي، وكثير من أحكامه تؤول بالدقة إلى هذا المورد، فحينما يؤمر بمنع الاحتكار مثلاً، فهو يعمل وظيفته بتقديم الأهم، فثمّة حكمان قد تزاحما، الأول: حكم جواز تسلط الفرد على أمواله، فله أن يمنع، وله أن يحتكر. والثاني: جواز منعه من الاحتكار المترتّب على مصلحة المجتمع والحاجة للغذاء، فيقدم الحاكم الأهم، بناء على تشخيصه العقلي للمصلحة.

المورد الثاني: موارد الإباحة

موارد الإباحة الخالية من الإلزام، وهذا في بعضه يؤول للمورد الثاني فيما لو كانت الإباحة اقتضائية، فيقع التزاحم بين مصلحة التسهيل ـ مثلاً ـ في الفعل المباح ومصلحة المنع، أو الإلزام الذي يريد الحاكم أن يكون موضوعه هذا الفعل المباح. أمّا لو لم تكن الإباحة اقتضائية، فلا تزاحم، بل يكون من التشخيص الابتدائي.[2]

---

١. أُنظر: المشهد الثقافي في إيران، *فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة*، (إعداد عبد الجبار الرفاعي) لقاء مع العميد زنجاني: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

٢. في الإباحات الأصلية التي ثبت عدم اشتمالها على أيّ نحو من المصلحة، فموضوعاتها مباحة، بمعنى خلوها من أيّ حكم، وحينئذ لو ملأها الحاكم بما تقتضيه المصلحة، فلا يسمى فعله حكماً، لا إجرائياً ولا أولياً ولا ثانوياً، بل يمكن تسميته بالتعليمات، أو القانون، أو تقييد المباح.

المورد الثالث: العناوين الثانوية

مورد عروض العناوين الثانوية، فتشخيصها ليس دائماً باليسير، بل بحاجة إلى تخصص وخبرة، فهذه العناوين كعنوان الضرر ـ مثلاً ـ يعود للمصلحة أيضاً، خصوصاً مع تفسير المصلحة والمنفعة بعدم الضرر، وكذا بقية العناوين مثل: الاضطرار، أو الحرج، ونحوه من العناوين الأُخرى، التي تغيّر الحكم الأولي، بحاجة إلى تشخيص دقيق، كما في مسألة الضرر الحاصل زمن النبي صلى الله عليه وآله في الحديث المشهور: لا ضرر ولا ضرار، بناء على تفسير سلوك النبي صلى الله عليه وآله بالحكم الولائي.

والضرر الفردي ربّما يسهل تشخيصه، فإنّ عروض عنوان المنقذ لنفس محترمة على الخمر الذي توقفت الحياة على شربه، مع أنّ الخمر بعنوان أنّه خمر حرام، يكون من السهل على المكلف تشخيص هذا العنوان الذي يصيّر الخمر حلالاً له، وهذا بخلاف العناوين التي ترتبط بالمجتمع؛ لأنّ الضرر لا يتجه نحو نفس الفرد، بل يتجه بسبب هذا الفرد إلى الآخرين.

وقد يقال: إنّ كلَّ العناوين الثانوية هي في واقعها تؤول ـ أيضاً ـ للتزاحم بين حكمين، ففي المثال المتقدم يكون الأمر من التزاحم بين حرمة الخمر، وبين وجوب إنقاذ النفس، فيقدم المكلف العاقل المصلحة الأهم على مفسدة شرب الخمر؛ إنقاذاً لنفسه. وهكذا بالنسبة للحكم الاجتماعي، فحينما تكون سلطة شخص على ماله وبيته موجبة لضرر على الآخرين، فإنّه يكون مورد تزاحم بين حرمة الإضرار على المجتمع وجواز التسلط الفردي على المال، وهنا غالباً لا يرى الفرد نفسه مضراً على المجتمع، بل يسعى لتعزيز مصلحته دائماً، فلا بدّ من تدخل الحاكم وفق تشخيصه ليرفع التزاحم بتقديم الأهم.

المورد الرابع: الأحكام الأولية لو ارتفعت مصلحتها

قيل: إنّه مورد الأحكام الواقعية الأولية، فإذا شخص الحاكم أنّ المصلحة، أو

المفسدة التي أنيط بها الحكم الأولي، قد زالت بسبب التحوّلات الزمانية المعاصرة، فيصدر حكماً يلغي فيه الإلزام في الأمر والنهي بنحو مؤقت، كما لو وجد الحاكم أنّ إجراء الرجم على الزاني ـ مثلاً ـ فقد مصلحته في هذا الزمان، بل فيه مفسدة تضر بسمعة الإسلام، فيلغي القتل بالرجم مؤقتاً ويستبدله بنوع آخر.

لكن هذا في الحقيقة ـ كما يرى معرفت ـ أنّه يرجع إلى المورد الثالث (الأحكام الثانوية)،[1] التي لا يراها ترجع للمصلحة التي يناط بها الحكم الحكومي؛ لأنّها لا تصاغ على شكل قانون، على عكس الحكم الحكومي الذي يمكن صياغته بقانون.[2]

وهذا التفريق قد يكون راجعاً إلى الرؤية التي ترى أنّ حقيقة الحكم الولائي حكمٌ أوليٌّ لا ثانويٌّ، ولا إجراء لهما.

ي) المنابع المعتمدة في تشخيص المصلحة

وأخيراً يقع البحث في كيفية تشخيص المصلحة، فما ذكر من موارد ينبغي أن يبحث في كيفية التشخيص لتلك الموارد التي تقع له.

ويمكن تصور أربعة مصادر أساسية تكون معتمداً في تشخيص المصلحة: حكم العقلاء، بناء العقلاء، العرف، التقنيات العلمية والعلوم المعاصرة:

١. حكم العقلاء

العقلاء تارة يكون لهم حكم، فيسمّى بحكم العقلاء الناشئ من اجتماعهم؛ وفقاً للمصالح والمفاسد المتعلقة بحفظ نظامهم العام،[3] وهو ما

---

١. أنظر: المشهد الثقافي في ايران، *فلسفه الفقه و مقاصد الشريعة*، إعداد عبدالجبار الرفاعي لقاء مع العميد زنجاني: ٤٢٠.

٢. المصدر نفسه: لقاء مع هادي معرفت: ٤٢٢.

٣. الأصفهاني، محمد حسين الغروي، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*: ٣٧٥/١.

يسمّى بالآراء المحمودة، كحكمهم بأنّ الكذب قبيح والصدق حسن، الذي يختلف عن الحكم العقلي، من قبيل: استحالة اجتماع المتناقضين حتى لو يكن هناك مجتمع.

فلو توافق العقلاء على أنّ في فعل ما مصلحة، فهذا يكشف عن حقانية هذه المصلحة وأثرها الناشئ من ذلك الفعل بمقدار ما يتفقون عليه، فلا بدّ أن يكون رأيهم مورداً ومصدراً لتشخيص تلك المصلحة.

٢. بناء العقلاء (السلوك العملي)

تارة يكون للعقلاء حكم ـ كما مرّ ـ وتارة يكون لهم سلوك وسيرة وفعل خارجي، وهذا تصطلح عليه السيرة العقلائية، أو بناء العقلاء، كسلوكهم وتبانيهم تصديق الثقة، فهو ليس حكماً منهم، بل جريٌ عملي.

والمقصود من السيرة العقلائية: استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء، أو تركه، ومفهوم الناس يشمل جميع العقلاء من كلّ ملة ونحلة،[١] فلا يقتصر على المسلمين، والتعبير الشائع عند الأُصوليين المتأخّرين تسميتها ببناء العقلاء.[٢] وبتعبير آخر هي: صدور العقلاء عن سلوك معيّن تجاه واقعة ما صدوراً تلقائياً، ويتساوون في صدورهم عن هذا السلوك على اختلاف في أزمنتهم.[٣]

وهذه السيرة لا تقتصر على السلوك الخارجي ـ كما يرى الصدر ـ بل تشمل حتى الارتكاز العرفي والمواقف العقلائية التي لا تتجسد خارجاً بسلوك معيّن، فحينما يمضي الشارع النكتة العامّة والكبرى المرتكزة عليها سيرة العقلاء ـ بنحو القضية الحقيقية ـ لا خصوص العمل الخارجي الّذي كان

---

١. التعبير بـ(جميع العقلاء) فيه إفراط؛ لاستحالة تحقق ذلك، والأفضل أن يكون القيد غالباً.

٢. أُنظر: المظفر، محمد رضا، *أُصول الفقه*: ١٧٦/٣.

٣. الحكيم، محمد تقي، *أُصول الفقه المقارن*: ١٩٧.

عليه جريهم في عصر الإمضاء، كفى ذلك في شمولها كدليل لما بعد عصر الإمضاء بتطبيقات مستحدثة.[١]

عندئذ: لو كانت هناك سيرة وسلوك خارجي للعقلاء على العمل بفعل معيّن، فهذا يكشف عن أنّهم يعتقدون بمصلحة تقف وراءه، هي الباعثة لتحريكهم نحو فعله.

ولسنا هنا بحاجة إلى إمضاء الشارع لمثل هذه السيرة في حدود الأحكام الولائية، بعد الاعتراف بضرورة تشكيل حكومة إسلامية وظيفتها رعاية مصالح المجتمع، سواء الثابتة، أم المتغيّرة، فذلك يستلزم توظيف كلّ ما هو ممكن لتحقيق ذلك الهدف، بشرط أن لا تتعارض الوسائل مع روح الشريعة وثوابتها، على ما سوف يأتي في ضوابط الحكم الحكومي.[٢]

ولو أمكن اكتشاف ارتكاز عقلائي لم يخرج بعد إلى دائرة العمل الخارجي، وكانت هناك حاجة لتشريع حكم مستقبلاً وللأجيال القادمة لتطبيقات لم تر النور بعد، لكنه يمكن أن تقع خارجاً يوماً، فأيضاً يمكن أن يكون هذا الارتكاز مصدراً للاعتراف بتلك المصلحة لذلك التطبيق.

٣. العرف

العرف ـ كمصطلح ـ في الفقه السني قد استعمل كثيراً في بحوثهم التي استعرضت تعريفه وتقسيماته وحجيته وأثره الفقهي.

وأقدم تعريف له عندهم ما ذكره النسفي (٧١٠هـ) في كتابه *المستصفى*

---

١. أُنظر: الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأُصول (تقرير بحث محمد باقر الصدر): ٧ / ٢٠٤؛ وانظر: الحائري، كاظم، *مباحث الأُصول* (تقرير السيد محمد باقر الصدر): ١٣٠/٢.

٢. كما سوف يأتي ـ أيضاً ـ في القسم من بحوث هذا الفصل، أننا لسنا بحاجة إلى إمضاء السيرة حتى بلحاظ الحكم الشرعي الكلي.

بأنّه: ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول.[١] وعلى هذا التعريف، فيجري العرف في الأقوال والأفعال، ويقوم كيانه على أساس استقرار الأمر في النفوس وقبول الطباع السليمة له، ومتى توفّر له ذلك، فقد وجدت حقيقة العرف.[٢]

ونقل ابن النجار (٩٧٢هـ) عن بعض العلماء قولهم إنّه: كلّ ما عرّفته النفوس ممّا لا ترده الشريعة، أو هو: ما عرفه العقلاء بأنّه حسن، وأقرهم الشارع عليه.[٣] ويعرّفه الزرقا: بأنّه عادة جمهور قوم في قول أو فعل.[٤]

ويقترب من هذه التعاريف، ما ذكره عبد الوهاب خلاف:

> هو ما يتعارفه الناس ويسيرون عليه غالباً من قول أو فعل، والعرف والعادة في لسان الشرعيين لفظان مترادفان معناهما واحد. ومثال القولي: تعارف الناس على إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، والفعلي: تعارفهم على البيع بالتعاطي من غير صيغة لفظية، وهو يفترق عن الإجماع في أنّ العرف يتكون من اتفاق غالب الناس على أمر، أمّا الإجماع، فلا يكون إلّا من اتفاق المجتهدين خاصة.[٥]

وقسّمه علماء أهل السنّة إلى عدّة تقسيمات متعددة، باعتبارات مختلفة، فينقسم باعتبار متعلقه إلى: عرف قولي وعملي، وباعتبار من يصدر عنه إلى: عرف عام وخاص، وباعتبار موافقته للشريعة وعدمه إلى: عرف صحيح وفاسد.[٦]

وشرائطه عندهم باختصار: ١. أن يكون العرف مطرداً أو غالباً. ٢. أن

---

١. أنظر: عادل بن عبد القادر، *العرف حجيته وأثره في فقه المعاملات*: ٩٣/١ ـ ٩٤.

٢. أنظر: المصدر نفسه: ٩٤ ـ ٩٥.

٣. ابن النجار، أبو البقاء محمد بن أحمد، *شرح الكوكب المنير*: ٤٤٨/٤ ـ ٤٤٩.

٤. الزرقا، مصطفى، *المدخل الفقهي*: ٨٤٠/٢

٥. خلاف، عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ١٤٥.

٦. أنظر: عبد القادر، حجية العرف: ٢٥١/١.

يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها، فلا عبرة بالعرف الطارئ. ٣. ألّا يعارضه تصريح بخلافه.[١] ٤. ألّا يعارضه نص شرعي.[٢]

وممّا ذكر من تعريف وتقسيم وشرائط يكاد يقترب من مفهوم السيرة العقلائية بمعناها الواسع ـ الذي يشمل الارتكاز ـ الذي نقلناه عن الصدر، في المصدر الثاني للتشخيص.

وهذا المستوى من البحث عن العرف غاب عن الفقه الشيعي، فقد ذكروه في موارد كثيرة لكن لم يتنقح بحثه مستقلاً، ولم يفرق بينه وبين السيرة العقلائية، أو البناء العقلائي، وقد كثر استعماله باصطلاحهم في بحث معاني الألفاظ ـ العرف اللغوي ـ فتارة يقولون العرف العام أو الخاص، ويقصدون بالأول المعنى اللغوي الشائع، أمّا الخاص، فيقصدون به المعنى الاصطلاحي عند أهل الصناعة والعلم.

وبناء على اختلافه مع السيرة العقلائية، فهذا العرف ـ أيضاً ـ يمكن اعتباره من مصادر تشخيص المصلحة، حتى لو لم نقبله كمصدر من مصادر الاستنباط، كما هو عند أهل السنّة؛ لما ذكرنا في المصدر الثاني لتشخيص المصلحة؛ فما دام قد فوّض أمر تشخيص المصلحة للحاكم الشرعي، فلا حاجة عندئذ للخشية من محذور الاستقلال بالعرف دون بقية المصادر المشروعة في الاستنباط.

٤. التقنيات العلمية (النتائج)

لا شك أنّ العلم له دور فاعل ومؤثّر في حياتنا وفي جميع الأصعدة،

---

١. مثاله: لو سكت المتعاقدان عن الأمر المتعارف، فهذا دليل على إقراره والرضا به، فإذا صرّحا بخلافه، كان ذلك ناقضاً لهذه الدلالة العرفية، ومبطلاً لها.

٢. المصدر السابق: ٢٣١/١.

فوجود المراكز العلمية البحثية المتخصصة وتنوعها؛ سواء في المجالات الاجتماعية والتربوية والأخلاقية، أم الاقتصادية وغيرها.

هذه العلوم تساهم بنتائجها في تنقيح موضوع العرف وبناء العقلاء وسيرتهم بمقدار تأثّرهم بها؛ ولهذا يمكن أن تكون مصدراً يُستند إليه في تشخيص المصالح،[١] فيما لو خفي الموقف العرفي مع عدم هذه نتائج هذه التقنيات.

وبهذا ننهي البحث في الجهة الأُولى التي كانت في ضوابط ووسائل ملء منطقة الفراغ الولائية، أو الحكومية، ثم بعدها ننتقل إلى الجهة الثانية التي ستكون في تلك الضوابط لكن فيما يتعلق بمنطقة الفراغ التشريعية.

الجهة الثانية: في ضوابط ملء منطقة الفراغ التشريعية

ربّما يكون هذا البحث في هذه الجهة ـ وهو الأخير ـ من أدق البحوث وأكثرها حساسية؛ وذلك لجملة من الأسباب أبرزها أنّ الاعتقاد بمنطقة الفراغ يعني حضور إشكالية نقصان الشريعة، وربّما كان من السهل نظرياً ادعاء أنّ فراغاً ما حاصل في الشريعة بأيّ نحو من التفسير، لكن من ناحية عملية يصعب تقبّل ذلك؛ خصوصاً حينما تكون هناك أمثلة ووقائع يدعى أنّها من جملة ذلك الفراغ، ولهذا قد تُرفض تلك الأمثلة، وكذلك ادّعاء أنّ ثمّة قواعد تملأ بها منطقة الفراغ هو كلام ابتداءً قد لا يجد إصغاءً عند التيار الفقهي المتعارف.

ونذكّر هنا بأنّ المقصود من منطقة الفراغ هو المساحة من الموضوعات المستحدثة والنوازل المستجدة التي لم تدخل تحت نطاق أيّ نص قرآني، أو نص رواية معتبرة، فهي منطقة ما لا نص فيه، هذا هو المقصود من منطقة الفراغ التشريعي، ومع هذا الفهم لا يقال عندئذ: مع هذه القواعد التي تبحثون

---

١. أُنظر: صرامي، سيف الله، *الأحكام الحكومية والمصلحة*: ٨٧، مقال ضمن مجلة راهبرد: العدد ٤، سنة ١٣٧٣ هـ.ش.

عن كونها مما تملأ منطقة الفراغ يستلزم القول بعدم الفراغ أصلاً؛ لأنّ تلك القواعد ـ التي سنتعرض لذكرها لاحقاً ـ لا بدّ أن تكون معتبرة من الشارع حتى يصح الاستناد لها، ومع اعتبارها من الشارع، فقد ملأ الفراغ عندئذ، فكيف بعد هذا تصور هناك فراغ في الشريعة؟ وجواب هذا يتضح من المراد الدقيق من منطقة الفراغ، وهو ما أشرنا له في بحث مجالات منطقة الفراغ، من أنّ المقصود: هو عدم النص بأيّ نحو، ونقصد من النص هنا النص القرآني والروائي، والقواعد التي تملأ ما لا نص فيه، تمثّل أدلة معتبرة، بل قد يكون بعضها ـ كالمقاصد مثلاً ـ مستند للنص لكن بنحو غير مباشر، فليس كلّ دليل هو نص، وإن كان كلّ نص هو دليل بلا شك، فالعلاقة بين الدليل والنص علاقة العموم والخصوص المطلق.

ومع هذا، فإنّ جميع ما في هذا المبحث لا يدعى حقانيته بنحو اليقين، بل قابل للنقاش، وقد يقبل في حدود معيّنة، وقد يرفض أيضاً.

ألف) بيان منهج الاستنباط في منطقة الفراغ التشريعي

قبل بيان القواعد التي يمكن أن تكون منطلقات وأُسس لملء منطقة الفراغ، من الضروري التعرّض للمنهج الذي ينبغي أن تسير فيه تلك القواعد، وأقصد بالمنهج هنا الأُسلوب والطريقة التي ينبغي أن ينهجها الفقهاء للوصول إلى الهدف، وهو استنباط الحكم الشرعي، وهل هو ذات المنهج الذي المتبع في غير مجالات منطقة الفراغ؟ أم يتباين معه؟

١. اختلاف المنهج السني عن الشيعي

من الواضح أنّ منهج الاستنباط في الفقه الشيعي يختلف بمقدار معيّن عن الفقه السني، فالشيعي يعتمد ـ كما ينقل الصدر ـ على افتراض مرحلتين للاستنباط يطلب في أولاهما الدليل على الحكم الشرعي، ويطلب في الثانية

تشخيص الوظيفة العملية تجاهه، تنجيزاً أو تعذيراً، والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية هي التي تسمّى بالأُصول العملية؛ لأنّها تشخص الموقف العملي تجاه التشريع، من دون أن تشخص الحكم الواقعي نفسه.

بينما يتجه الفقه السني في المرحلة الأُولى دائماً إلى إثبات الحكم الشرعي، فإنّ لم يمكن إثباته بالأدلة القطعية أو المفروغ عن دليليتها شرعاً، تحوّل إلى طرف أضعف في مقام الإثبات من الأمارات والظنون القائمة على أساس اعتبارات ومناسبات واستحسانات، فهو يتوسل بكل وسيلة إلى إثبات الحكم الشرعي مهما أمكن.

ثم يستدرك الصدر: إنّ فكرة الأُصول العملية في الفقه الشيعي، لم تكن بهذا الوضوح في كلمات أصحابنا منذ فجر تاريخ الفقه الشيعي وتدوينه، بل في مبدأ الأمر أدرجت الأُصول العملية في دليل العقل. وقيل: بأنّ مصادر الفقه أربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأدرجت أصالة البراءة في الأخير، وادّعى جمعٌ، كالسيد المرتضى وابن زهرة ـ أنّ هذه الأدلة كلّها قطعية.

فاعتبرت البراءة قطعية والعمل بها عمل بدليل العقل القطعي، وبذلك أجابوا على فقه أهل السنَة بأنّهم يعملون بالقطع، ولا يحتاجون إلى إعمال الظنون والأمارات الناقصة، وكذلك أدرج في الدليل العقلي بعد ذلك أصل الاستصحاب.[1]

فالمنهج السائد في الفقه الشيعي في المرحلة الأُولى طلب الدليل القطعي، فإن لم يوجد انتقل إلى الظن لكن لا مطلقاً، بل الظن الذي اعتبره الشارع، ثم لو عجز عن الظن المعتبر انتقل إلى الوظيفة العملية، وهي تتمثّل في إجراء الأُصول العملية التي لا تنظر إلى الواقع، بل تحقق وظيفة المكلف في حالات الشك.

وفي الحقيقة أنّ المنهج السني مقبول عند الشيعة فيما لو لم يعارض ذلك بقاعدة أسسها علم الأُصول الشيعي، مفادها أنّ الأصل عدم حجّية الظن إلا ما

---

١. الهاشمي، سيد محمود، *بحوث في علم الأُصول* (تقرير بحث الصدر): ٩/٥ ـ ١٠.

خرج بالدليل الشرعي،[1] وهذا هو الرأي السائد عندهم، وفي مواجهة ذلك يوجد رأي يقول بحجية كلّ ظن بعد العجز عن العلم؛ انطلاقاً مما عرف بدليل الانسداد المشهور. وبناء على هذا الرأي الثاني يتفق المنهجان، الشيعي والسني، في الوسيلة لاستنباط الحكم الشرعي.

فهناك إذن منهجان وطريقان متغايران، وسوف نقسم هذا المبحث هنا فيما يتعلق بتشريعات مجال منطقة الفراغ، تارة وفق المنهج السني، وأُخرى وفقاً للمنهج الشيعي بكلا نوعيه (الانسداد والانفتاح). وهذا التغاير في المنهج منشؤه الاختلاف في اعتبار الظن وعدمه، وطالما كان كذلك، فمن المناسب التعرض مختصراً لحجية الظن.

٢. حجّية الظن وأثره في اختلاف المنهج

لم أعثر في كتب أهل السنة على بحوث معمقة في حجّية الظن كما في البحوث الشيعية، فالبحث الشيعي تناول موضوع الظن بشكل تفصيلي لم يكن له نظير في الفقه السني، وأسس قاعدة للعمل بالظن، مفادها أنّ كلّ ظن ما لم يدل دليل من الشارع على اعتباره، فهو فاقد الحجّية، فالظن الناشئ من خبر الآحاد يكون معتبراً فيما لو كان الخبر صادراً عن ثقة؛ لأنّهم برهنوا على حجّيته، وخروجه عن عدم مشروعية الظن، وهكذا أسسوا قاعدة أصالة عدم حجّية الظن؛ لأنّه ليس كالقطع في ذلك، باعتبار نقصان كشفه الذاتي.[2]

بينما لم يُؤَسس هذا الأصل في الفقه السني، والمتتبع للبحوث الأُصولية يتلمس عكس مفاد الأصل الشيعي في الظن، فيجد عندهم أنّ الأصل في كلّ ظن أن يكون مشروعاً ـ لو نشا من أمارة تفيد الظن ـ ما لم يقم دليل على عدم حجّيته.

---

١. الآخوند الخراساني، *كفاية الأُصول*: ٢٧٩.

٢. أُنظر: الهاشمي، محمود، *بحوث في علم الأُصول*: ١٨٦/٤ ـ ١٨٧.

وفي هذا المجال يقول الفراء (٤٥٨هـ) في *عدة الأصول*:

وغلبة الظن: قوة الظن، فإنّ الظن يتزايد، ويكون بعض الظن أقوى من بعض، والشك: ليس بطريق للحكم في الشرع، والظن: طريق للحكم، إذا كان عن أمارة مقتضية للظن، ولهذا يجب العمل بخبر الواحد، إذا كان ثقة، ويجب العمل بشهادة الشاهدين وخبر المقومين، إذا كانا عَدْلَين، ويجب العمل بالقياس، وإن كانت علة الأصل مظنونة.[1]

وينقل الشاطبي(٧٩٠ هـ) تفصيلاً أكثر في ذلك، يؤكد فيه أنّ الظن معتمدٌ ما لم يخالف أصلاً:

فكل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً، فإن كان قطعياً، فلا إشكال في اعتباره، وإن كان ظنياً، فإمّا أن يرجع إلى أصل قطعي، أو لا، فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر أيضاً، وإن لم يرجع وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، وهو قسمان: قسم يُضاد أصلاً، وقسم لا يضاده ولا يوافقه، فالجميع أربعة أقسام، فأمّا الأول، فلا يفتقر إلى بيان. وأما الثاني ـ وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي ـ فإعماله أيضاً ظاهر، وعليه عامة أخبار الآحاد. وأمّا الثالث ـ وهو الظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي ـ فمردود بلا إشكال... والثابت في الجملة: أنّ مخالفة الظني لأصل قطعي يُسقط اعتبار الظني على الإطلاق، وهو ممّا لا يختلف فيه.[2]

واعتبار الظن يكون عندهم لا مطلقاً، بل لخصوص الظن الراجح، أو ما يسمى الظن الغالب، ويقصدون به ـ بحسب بعض تصريحاتهم ـ الظن الذي يكون فيه احتمال الصواب أكثر من احتمال الخطأ، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْلا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْراً﴾، فإنّه يجوز العمل به بإجماع

---

١. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، *العدة في أصول الفقه*: ٨٣/١ تحقيق: أحمد المباركي، ط ٢، ١٤١٠ هـ

٢. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات في أصول الفقه*: ١٥/٣ ـ ١٨.

الفقهاء عندهم، أمّا الظن المرجوح، فليس بمعتمد؛ وكذلك الظن المساوي للشك، فإنّه لا يجوز العمل به حتى يترجح فيه أحد الاحتمالين، وأمّا النهي عن اتباع الظن الذي ورد في بعض الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾،[1] فهو يحمل على خصوص الظن المرجوح.

وفي *المحصول* يقرّر الرازي دليلاً عقلياً على حجية الظن الناشئ من خبر الثقة بما يشبه دليل الانسداد الشيعي، حاصله: إنّ الراوي العدل إذا أخبر حديثاً عن النبيﷺ فيه إلزام بفعل ما، فيحصل الظن بصدور هذا الإلزام، وثمّة مقدمة يقينية، مفادها أنّ مخالفة الإلزام سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ يحصل ـ من ذلك الظن في الخبر وذلك العلم في المقدمة ـ ظن مفاده: أنا لو تركنا قول الثقة لصرنا مستحقين للعقاب، فوجب العمل به؛ لأنّه إذا حصل الظن الراجح والتجويز المرجوح، فإمّا أن يجب العمل بهما وهو محال، أو يجب تركهما وهو محال، أو يجب ترجح المرجوح على الراجح، وهو باطل بضرورة العقل، أو ترجيح الراجح على المرجوح، وحينئذ يكون العمل بمقتضى خبر الواحد واجباً، وهذه الطريقة ـ كما يقول ـ يتمسك بها في مسألة القياس.[2]

هذا الاتّجاه، في نتائجه يتفق مع الاتّجاه الشيعي الذي يرى حجّية مطلق الظن بناء على دليل الانسداد، فيما لو ثبت أنّ الانسداد ينتج حكماً عقلياً بحجّية الظن، لا أنّه يكشف عن جعل الحجّية له شرعاً، على ما سوف يأتي في بحث الانسداد لاحقاً.

وقد يضمحل الخلاف في ذلك بين الفقه الشيعي والسني، فيما لو عثرنا على تفسير لاصطلاح الظن الراجح عندهم بما يتفق مع الظن الاطمئناني عند

---

١. أُنظر: عبد المؤمن الحنبلي، *تيسير الوصول إلى قواعد الأُصول*: ٩٢، ٣١٧؛ وانظر: الألباني، محمد ناصر الدين، *الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام*: ٥٠.

٢. الرازي، *المحصول*: ٥٧٧/٤.

الشيعي، والذي يعبّرون عنه بالعلم العادي، وهذا في الحقيقة بحاجة إلى بحث أكثر عمقاً وتفصيلاً ليس هنا مجالٌ له.

وعلى أيّة حال، لا شك أنّ هذا الاختلاف في مسألة الظن هو الأساس في تباين المنهج في الاستنباط بين الفقه الشيعي والسني.

هذا الاختلاف في المنهج له انعكاس واضح على الفتوى، خصوصاً مع وضوح أنّ أغلب أحكام الفقه ظنية، ولا تتجاوز الأحكام القطعية الخمسة بالمائة من مجموع الأحكام الكلية التي نجدها في الفقه؛[1] لأنّ معظم الشريعة ـ كما يقول الجويني ـ صادرة عن الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعشر معشارها.[2]

ومن هنا قد تختلف قواعد وطرق ملء الوقائع التي لا نص فيها، فالفقه السني يتبع أُسلوباً يتضمن عناصر أكثر شمولية في ملء الفراغ الناشئ من عدم النص بسبب انفتاحه على الظن بنحو واسع، في حين يتقيد الفقه الشيعي في حدود ما دل الدليل على اعتباره من الظنون؛ ولهذا ينتقل في كثير من الأحيان إلى الأُصول التي تحدد وظيفته العملية، تاركاً البحث عن حكم الواقع الذي هو هدف الفقيه الأساس.

ثم إنّ تلك الطرق والقواعد التي قيل عنها إنّها هي المرجع في ملء الفراغ الناشئ من خلو الوقائع من النصوص، يحكمها مرجع أعلى وهو مقاصد الشريعة، فهي تمثّل الإطار العام الذي تسير في ضوئه آليات وقواعد ملء منطقة الفراغ، وقد تعرضنا لها سابقاً في بحث عناصر مرونة الشريعة، بيد أنّ البحث فيها كان مختصراً، مراعاة للاختصار هناك؛ ممّا اضطرنا ذلك لإهمال بعض جوانب البحث المهمة، ومن المناسب بحثها مرة أُخرى هنا، بما يحقق توضيح كيفية أثر تلك المقاصد في الاستنباط في منطقة الفراغ، وهو بحث لا يختص بالفقه السني، بل هو مشترك بين فقه المذهبين على ما سوف يتضح.

---

١. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٣٩٥.

٢. نقل ذلك عنه الشوكاني، أُنظر: الشوكاني، *إرشاد الفحول*: ٨١

٣. مقاصد الشريعة وأثرها في استنباط أحكام منطقة الفراغ

ـ المقصد في اللغة والاصطلاح

لم تستقر كلمة المقصد في اللغة على معنى واحد، بل تنوعت المعاني بسبب تعدد الاستعمال في أكثر من معنى، وهي مصدر ميمي من (قصد)، وقد أطلق على معان كثيرة، منها: الاستقامة، التوجه وطلب الشيء، الاعتدال وعدم الإفراط، الإنصاف والعدل، الكسر والطعن، القهر، والنية، وغير ذلك، لكن الأصل ـ كما جاء في *لسان العرب* ـ في هذه المفردة: الاعتزام والتوجه نحو الشيء، سواء أكان ذلك على صفة الاعتدال، أم التعسف.[١]

أمّا المعنى الاصطلاحي، فقد اهتم علماء أهل السنّة ـ بخلاف الشيعة على ما سوف يأتي ـ بالمقاصد، وقد كانت بواكير ذلك الاهتمام في القرن الخامس الهجري، ثم رويداً رويداً حظيت المقاصد باهتمام واسع يلفت الانتباه، وقد تزايد هذا الاهتمام حتى أخذ منحى معمقاً وتأصيلاً نظرياً على يد الشاطبي في القرن الثامن الهجري.

لكن اصطلاح المقاصد في عرف العلماء المتقدمين لم يكن محدداً ـ كما هو عند المعاصرين ـ فمع اهتمامهم المبكر لم يذكروا لهم تعريفاً خاصّاً، حتى أنّ الشاطبي الذي يعدّ من المؤصلين لعلم المقاصد، لم يعرّفه بنحو محدد، بل ترك تعريفه؛ اعتماداً على ما هو واضح في ذهن الفقهاء،[٢] وقد أُطلق عندهم بنحو متفاوت، تارة على حكمة التشريع، وأُخرى على مطلق المصلحة، أو نفي الضرر وقطعه، أو رفع الحرج والضيق، أو علل الأحكام الجزئية، وغير ذلك.[٣]

---

١. أُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب* (مادة قصد): ٣٥٣/٣.

٢. أُنظر: الريسوني، أحمد، *نظرية المقاصد عند الشاطبي*: ١٧ ـ ١٨.

٣. أُنظر: الخادمي، نور الدين بن مختار، *علم المقاصد الشرعية*: ١٥؛ وأُنظر:المؤلف نفسه، *الاجتهاد المقاصدي*: ٤٩ ـ ٥٠.

أمّا عند المعاصرين، فقد وقع اهتمام خاص على تعريفه، حتى أخذ أحياناً طابعاً سجالياً ابتعد عن هدف الوقوف على حقيقته، فكثرت التعاريف الاصطلاحية عندهم، وأشهر تعريف له ما ذكره ابن عاشور، من أنّه:

المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامّة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا ـ أيضاً ـ معان من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.[١]

وهذا تعريف منه للمقاصد العامة، دون الخاصّة التي يعرّفها في مورد آخر من كتابه بأنّها:

الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامّة في تصرفاتهم الخاصّة، كيلا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصّة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة؛ إبطالاً عن غفلة، أو عن استزلال هوى.[٢]

وقد انتقد هذا التعريف جملة من المتأخرين ممن كتبوا حول المقاصد، فتعبيره بالكيفيات ـ مثلاً ـ في المقاصد الخاصّة، لا يعطي معنى دقيقاً لها، وكان الأولى أن يقول: الحِكم، أو الأهداف، أو نحوهما مما يكون بينها وبين المقاصد مناسبة لغوية[٣] أو انتقاده بأنّ التعريف تغلب عليه صفة البيان والتوضيح لحقيقة المقاصد أكثر من صفة التعريف الذي يكون عادة جامعاً مانعاً، ومحدداً بألفاظ محددة تصور حقيقة المعرَّف.[٤]

---

١. ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة الإسلامية*: ٢٥١.

٢. المصدر نفسه: ٤١٥.

٣. أُنظر: اليوبي، محمد سعد بن أحمد، *مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية*: ٣٥.

٤. أُنظر: الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، *قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي*: ٣٤.

ويعرفها علال الفاسي[1]: بأنها الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها،[2] ويعرّفها الزحيلي بأنّها: المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها.[3]

وقد يكون أفضل تعريف ما ذكره الخادمي[4]:

> بأنّها: المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتّبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكماً جزئية، أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله تعالى ومصلحة الإنسان في الدارين.[5]

يكفي هذا المقدار في توضيح معنى المقاصد، فهي تعبير عن الأهداف العامّة من التشريع التي لا تعدو المصالح والحكم، وكذلك الأهداف الجزئية التي تقف وراء تشريع الأحكام الخاصّة.

أو قل هي المصالح التي توخّى الشارع تحقيقها في حياة الإنسان، من خلال مجموعة من التشريعات، وهي تارة مصالح عامّة كالمصالح الضرورية والحاجية والتحسينية ومكملاتها ـ ومرّ توضيح هذه المصالح سابقاً ـ وتارة تكون مصالح خاصّة في باب معيّن من أبواب الفقه، أو جزئية وهي التي يصطلح عليها حكمة التشريع.

---

١. هو مفكر سني مغربي مشهور، له مؤلفات كثيرة وقيمة في المعرفة الإسلامية، توفّي سنة ١٣٩٤هـ أُنظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة على موقع الأنترنيت.

٢. علال الفاسي، *مقاصد الشريعة ومكارمها*: ٧.

٣. الزحيلي، وهبة، *أصول الفقه الإسلامي*: ١٠١٦/٢.

٤. باحث ومفكر تونسي معروف، من أهل السنّة، من مواليد ١٩٦٣م، له عدّة مؤلفات في المقاصد وغيرها. أُنظر: موقع المكتبة الشاملة على النت.

٥. الخادمي، نور الدين، *علم المقاصد الشرعية*: ١٧.

ـ منزلة وأهمية المقاصد في الاستنباط الفقهي السني

كما تقدم سابقاً أنّ الشريعة في جميع أحكامها تهدف إمّا لجلب المصالح، أو دفع المفاسد عن الناس، ولا شك في أنّ الفقيه عندما يدرك ويتعرف على مقاصدها، يحصل له فهم شمولي واسع عن تلك الشريعة، فمن خلال إدراك كثير من حِكَمها وعِلَلها ومراميها، ومن خلال النظر في آثارها ونتائجها يتولد له تصورٌ شاملٌ متكاملٌ عن الشريعة ومراميها.[1]

هذه النظرة الشمولية تنعكس آثارها على الاستنباط في عدّة أُمور:

الأول: إنّ الفقيه سوف يستعين بتلك المقاصد في فهم النصوص الشرعية ومعرفة مراميها، دون أن يتقيّد بالمعنى الجزئي والحرفي للنص، أو فهمه بمعزل عن فهم المقاصد الخاصّة، أو العامّة.[2]

الثاني: إنّه ومن خلال إدراك المقاصد تلك، سوف تشكّل للفقيه عاملاً مساعداً حينما تواجهه مدلولات الأدلة المتعارضة فيما بينها، فيستعين بفهمه لتلك المقاصد في ترجيح أحد المتعارضين.[3]

الثالث: يمكن أن يقال ـ أيضاً ـ أنّ فهم الفقيه وحضور المقاصد في ذهنه أثناء ممارسة الاستنباط يساهم إلى حدّ كبير في تشخيص ما يكون منافياً لتلك المقاصد؛ لأنّ تشخيص الشيء يستلزم تشخيص ما يكون منافياً له، فالرؤية الشاملة التي تكوّنت لدى الفقيه بإمكانها أن تكشف عن الأحكام التي تتناقض مع أهداف الشريعة وتصطدم معها، مثلاً: لو أدرك الفقيه أنّ التشريع في حدّ الزنا قد قصد به حفظ مصلحة النسل، ولذلك جعل المشرع العقوبة قاسية جداً بحيث تحقق الردع عن هذا الفعل بلا رأفة فيها؛ لذا انطلاقاً من

---

١. اُنظر: الريسوني، أحمد، *مقاصد الشريعة عند الشاطبي*: ٣٠.

٢. اُنظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة*: ١٨٣ ـ ١٨٤.

٣. المصدر نفسه.

فهمه ذلك سوف لن يجوّز استبدالها بعقوبة مالية مثلاً؛ لأنّ هذا مناقض لقصد الشارع الذي شخّصه الفقيه أوّلاً.[1]

بيد أنّ ذلك التشخيص بحاجة إلى مهارة فائقة ودقة متناهية وحذر كبير وذهن وقاد والتجرد عن روح التعصب والتمذهب ـ كما أكد ذلك ابن عاشور[2] ـ وأن يتحلّى الفقيه بالحيادية الكاملة في سعيه لاقتناص تلك المقاصد، وإلّا سيقع حتماً في التقليد، أو التعصب، أو الهفوات، كما وقع في ذلك بعضٌ ـ على سبيل المثال ـ عندما جعل النكاح المنقطع مضاداً لقصد الشارع؛ معللاً ذلك بأنّه يتناقض مع الاستدامة المطلوبة؛ لأنّ قصد الدوام والمواصلة في عقد النكاح مطلوب شرعاً، بينما التوقيت يضاد قصد الشارع؛ ولذلك قال العلماء ببطلان نكاح المتعة،[3] هذا الفهم غريب جداً، وهو بلا أدنى شك تأثّر بالفكر السائد المبني على التقليد، ولا أدري كيف تسنى له فهم أن قصد الدوام في عقد النكاح مطلوب شرعاً دائماً!! وكيف غفل عن أنّ النبيﷺ كان قد رخّص في المنقطع وأباحه فترة حياته، وأنّ التحريم ـ كما هو الصحيح ـ قد وقع في وقت متأخّر بعد وفاة النبيﷺ؟ فهل كان ترخيص النبيﷺ بذلك مخالفاً منه لمقصد الدوام؟

الرابع: مضافاً إلى ما تقدم ـ وهو المهم ـ فإنّها تشكّل منطلقاً يُعين الفقيه على استنباط الأحكام في الوقائع الجديدة، وكما يقول ابن عاشور:

> من فوائد المقاصد إعطاء حكم لفعل، أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما ظهر [من مصلحة أو مفسدة] للمجتهد من أدلة

---

١. العالم، يوسف الحامد، *المقاصد العامة للشريعة الإسلامية*: ٩٤ ـ ١٠٠.

٢. ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة*: ١٩٠، قال: علينا أن نرسم طرائق الاستدلال على مقاصد الشريعة بما بلغنا إليه بالتأمل، ويجب أن يكون الرائد الأعظم للفقيه في هذا المسلك: الإنصاف ونبذ التعصب لبادئ الرأي، أو لسابق الاجتهاد، أو لقول عالم.

٣. المصدر نفسه: ١٠٢.

التشريع، ولا نظير له يقاس عليه، وهذا النوع هو الكفيل باستمرار الشريعة الإسلامية، ولهذا أثبت مالك المصالح المرسلة، وقال الأئمة بمراعاة الكليات الضرورية[1]

وفي هذا يدخل كلّ ما من شأنه أن يملأ المساحة الفارغة من النصوص، وأولها القياس ـ بناء على قبوله ـ الذي يتوقف على تعليل الأحكام، والتعليل بنحو عام، باستثناء المنصوص، يتوقف على تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية والمناسبات وغير ذلك، ولا يقف الأمر على القياس فحسب، بل يشكّل فهم المقاصد إثراءً لكل الأُصول التي تغطي منطقة لا نص فيه بلا استثناء.

فالمقاصد ـ كما يقول الريسوني[2] ـ ليست أداةً لانضاج الاجتهاد وتقويمه فحسب، ولكنها ـ أيضاً ـ أداةً لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها، فالمجتهد إنّما يتسع مجال اجتهاده بأجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص، أو إجماع، وحين يتعامل مع النصوص بحسب ظواهرها وحرفيّتها فقط، فإنّه يَضُيق نطاقُها ويقلُ عطاؤها، وأمّا إذا أخذت بعللها ومقاصدها، فكانت معيناً لا ينضب.[3]

وهناك فوائد أُخرى لا يسع المجال لتفصيلها جميعاً، من قبيل: تكوّن النزعة الشمولية الاجتماعية للفقيه بدل النزعة الفردية في تعامله مع الأحكام، وغير ذلك مما سنشير إلى بعضه في البحث اللاحق المتعلق بالمقاصد في الفقه الشيعي.

---

١. الريسوني، أحمد، *نظرية المقاصد عند الشاطبي*: ٣٦٠.

٢. باحث إسلامي وأكاديمي مغربي، من أهل السنّة، عمل أستاذاً في تدريس المقاصد، مواليد ١٩٥٣ م. له عدّة مؤلفات مهمة في الفكر المقاصدي، اُنظر: موسوعة ويكيبيديا الحرة على النت.

٣. اُنظر: الريسوني، أحمد، *نظرية المقاصد عن الشاطبي*: ٣٦٠.

ـ وسائل وطرق اكتشاف المقاصد

تلك المقاصد ممّا يمكن استكشافها وإدراكها عقلاً، وقد ذكر صاحب كتاب *المقاصد العامة* أنّ طرق كشف تلك المقاصد يكون في ثلاثة:

أحدها: من خلال النص على المقصد والمصلحة، سواء أكان النص قرآنياً، أم من السنّة المتواترة، وفي القرآن ـ مثلاً ـ قد وردت آيات كثيرة تعلل الأحكام، يمكن لها أن تنبّه الفقيه على مقصد شرعي، على سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿لَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿قُل قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾ ونحو ذلك، فجميع تلك العلل تفيد بظاهرها حفظ النسل والأعراض ولزوم سدّ باب الفواحش ومنع تفكك الروابط الاجتماعية.

ثانيها: من خلال استقراء تصرفات الشارع، فمن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ، أو عرفان بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وهذه لا يجوز التقرب لها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك.[1]

ففهم الشريعة يخلق ملكة قوية في معرفة المصالح والمفاسد المقصودة للشارع، وهو يتم باستقراء تصرفات الشارع وباستقراء الجزئيات التي يمكن من خلالها تحصيل مقصد كلّي.

والاستقراء تارة يكون للأحكام ذاتها، وتارة يكون لأدلتها، أمّا الأول، فكما إذا استقرأ الفقيه عللاً كثيرة متماثلة في حكمتها أمكنه عندئذ أن يستخلص منها حكمة واحدة، فيجزم بأنّها مقصد شرعي، كما لو استقرأ مجموعة من

---

١. اُنظر: العالم، يوسف حامد، *المقاصد العامة للشريعة*: ١١٥؛ واُنظر: عبد العزيز بن عبد السلام، *قواعد الأحكام*: ١٦٠/٢.

المعاملات والعقود المنهي عنها، فيصل إلى مقصد مهم، وهو أنّ الغرر مبطل للمعاوضات، فكل معاملة اشتملت على خطر، أو غرر وجهالة، فهي باطلة.[١]

وأمّا الثاني، فيما لو استقرأ الفقيه مجموعة من أدلة الأحكام قد اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد، كما لو استقرا أدلة النهي عن الاحتكار في الطعام الظاهر علته في منع إقلال الطعام في الأسواق، وكذلك أدلة النهي عن تلقي الركبان وبيع الطعام قبل قبضه، الظاهر في أنّ علته رواج الطعام في الأسواق، وبهذا الاستقراء لهذه الأدلة يحصل للفقيه العلم بأنّ رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشارع، فيجعله أصلاً.[٢]

ثالثها: الاهتداء بسيرة أصحاب النبيﷺ وخلفائه؛ لقرب معاصرتهم لنزول القرآن؛ ولقربهم من النبيﷺ وأفعاله وأقواله، مع ما امتازوا به من مؤهلات علمية، ونحو ذلك؛ ولذلك ينبغي جعلهم قدوةً في فهم الشريعة وأدلة أحكامها وما ترمي إليه من مقاصد.[٣]

والخلاصة: إن فهم المصالح العامّة والخاصّة في الأحكام تكوّن وتشكّل إطاراً عاماً لضبط الأُصول التي تُملأ بها مساحة ما لا نص فيه، كالقياس والمصالح المرسلة ونحوهما.

أكتفي بهذا المقدار ـ وبما هو المفيد هنا ـ من بحث المقاصد، وهو ممّا لا يمكن أن تستوعب جميع تفاصيله أبحاثاً فرعية كهذه. هذا ما يتعلق بالمقاصد في الفقه السني.

ـ المقاصد في الفقه الشيعي

أمّا البحث عن مقاصد الشريعة في الفقه الشيعي الإمامي، فلم يحفل

---

١. المصدر السابق، *المقاصد العامة*: ١١٦.

٢. *المقاصد العامة للشريعة*: ١١٨؛ وأُنظر:ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة*: ١٩٣ ـ ١٩٤.

٣. المصدر السابق: ١١٧ ـ ١٢٢؛ وأُنظر:ابن عاشور، *مقاصد الشريعة*: ١٩٧.

بالكثير من الاهتمام، مقارنة بالفقه السني، إلّا في العقود الأخيرة من هذا القرن، حيث اتسع نطاق البحث فيه بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، وتجدر الإشارة إلى أنّ عدم اعتناء الشيعة بالمقاصد كان على المستوى النظري والمنهجي فقط، حيث لم يشتمل علم الأُصول على موضوعه طيلة قرون، أما على مستوى الفقه، فقد مارسها الفقهاء من ناحية تطبيقية، خصوصاً في المقاصد الجزئية، من خلال تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية التي تمثّل وسيلة من وسائل كشف مقاصد الشريعة في كثير من الموارد.

أمّا أهم أسباب إهمال الشيعة للمقاصد بشكل عام ـ إلّا في موارد محدودة ـ فهي أوّلاً أسباب سياسية تتعلق بالوجود الشيعي الذي كان يمثّل تياراً رافضاً للسلطة طيلة قرون، ولهذا قد عاش الفردية بعيداً عن فقه الدولة وفقه الأُمة وما يختص بالأحكام المجتمعية؛ ممّا جعله يحجم عن مثل أحكام الفقه السياسي والاجتماعي وفقه المعاملات المرتبط بالدولة؛ لذا لم تكن هناك حاجة شديدة إلى فهم المصالح العامّة وعلل الأحكام بنحو عام. ولكن كما أشرنا أنّه لم يهمل البُعد المقاصدي الجزئي المتمثّل في علل التشريع الجزئية، بل كان ذلك في بداية الأمر محط اهتمام فقهاء الشيعة حتى أنّ مثل كتاب *علل التشريع* للصدوق يصنف على أنّه من طلائع الكتب المهتمة بالمقاصد.

وثانياً: ربّما يدعى أنّ ذلك يعود إلى أنّه لم تكن هناك حاجة أصلاً إلى البحث في المقاصد؛ ما دام المبرر لها غير متحقق، فإنّ الفقه السني إنّما دخل في بحث المقاصد؛ لأنّ الحاجة فرضت ذلك عليهم في مثل القياس والمصالح المرسلة ونحوهما؛ وذلك لاقتصار عصر النص عندهم على زمان النبيﷺ، أمّا الشيعة، فكانوا في غنى عن التماس مثل تلك الوسائل من قياس ونحوه، وهذا الغنى والإثراء مصدره الأئمة الذين كانوا حفظة الشرع، وكانوا يروون عن النبيﷺ علمه وأحكامه، بل ـ أيضاً ـ يقومون بتطبيق الكبريات

على الصغريات، وقد استمر ذلك لمدة طويلة فاقت القرنين من الزمان، وهذا يعني استمرار عصر النص لفترة طويلة نسبياً؛ ممّا أدّى إلى أن يكوّن لديهم مخزونٌ فقهي كبير قد أغناهم عن البحث عن مقاصد الشريعة.

وهذه الدعوى ربّما لا تكون صحيحة على إطلاقها، فإنّ المتغيّرات الزمانية كما فرضت على الفقه السني في وقت مبكر بحث المقاصد، كذلك هي تفرض نفسها على الفقه الشيعي ولو في وقت متأخّر، فهذا المخزون الذي يُدّعى لا يفي بكل مستجدات الحياة التي لا يمكن أن تحصرها النصوص، وهكذا سوف يشعر الفقيه الشيعي بالقلق تجاه المستحدثات كلما اتجهنا زمنياً وكلما ابتعدنا عن عصر النص.

وثالثاً: قد يكون أحد الأسباب لإهمال بحث المقاصد، هو النزعة تجاه بطلان القياس التي كرستها الروايات في الفقه الشيعي المحذرة من القياس إلى حدّ كبير؛ فأضحى كلّ ما يتعلق به، يتعامل معه الفقيه على وجلٍ وحذر شديد.

ويرى بعض الباحثين أنّ هيمنة الإخباريين تُعدّ أحد أهم الأسباب التي أدّت إلى تحجيم البحوث العقلية والحدّ من الدراسات الرامية إلى استكشاف المقاصد، أو الملاكات، فقد بقي علم الأُصول يعاني من سيطرتهم ونفوذهم سنوات طويلة، ولم يتمكن من الخلاص إلا مؤخّراً، وقد ساهم ذلك في إضفاء طابع قاتم وترسبات ظلامية على البحوث العقلية، ما زلنا نعاني منها إلى اليوم.[1]

وبغض النظر عن الأسباب التي أفضت إلى الإهمال الجزئي للمقاصد في الفكر الشيعي، فإنّه لا يمكن التقليل من أهمية تلك المقاصد وانعكاساتها الإيجابية على الاستنباط في شتّى مجالات الحياة.

---

١. أُنظر: أيازي، محمد علي، *مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها*: ٣٠.

ـ منزلة وأهمية المقاصد في الفقه الشيعي

هذه الأهمية تكاد تكون مشتركة مع ما ذكرناه في الفقه السني، ولسنا نعني بالمقاصد هنا في الفقه الشيعي معنى يغاير روح الشريعة وملاكات الأحكام، وعليه، فإنّ الوقوف على روح الشريعة واستخراج الملاكات والاهتمام بذلك لا شك سوف ينعكس على كثير من معالم الفقه الشيعي، ويحقق مرونة فائقة في مفاصله، فمضافاً لما ذكرنا من بعض الثمرات المهمة في بحث المقاصد في الفقه السني، من قبيل: أنّ ذلك يساهم في الخروج من استنطاق النصوص بمعزل عن الأهداف العامة للشريعة؛ ممّا يضفي فهماً جديداً للأدلة، نقول هنا: إنّ بحث المقاصد بلا شك له صلة وثيقة بالحكم الحكومي كما تقدم، والذي كانت المصلحة أساسه وجوهره، فكما تكون المقاصد إطاراً لضبط القياس والمصالح المرسلة والاستحسان عند أهل السنّة، كذلك يكون إطاراً ونوراً يهتدي به الحاكم في الفراغ التنظيمي الذي يملأه بقراراته وأحكامه؛ وفقاً للمصلحة.

كذلك يكون للمقاصد والملاكات إسهامٌ حيويٌ في بعض التطبيقات الفقهية، مثل التطبيق في فكرة التزاحم بين الأهم والمهم في عالم الامتثال، والتي يراعى فيها تقديم ما هو الأهم من المصالح؛ اعتماداً على العقل في تشخيص ذلك، فيمكن الاستعانة بفهم المقاصد لتعيين ذلك الأهم.

كما يكون ـ أيضاً ـ لفهم الملاكات انعكاس ودورٌ مؤثرٌ في ترجيح الأدلة المتعارضة وتقديم ما هو الأكثر توافقاً مع تلك المقاصد العامّة.

ولابدّ من التذكير هنا أنّ ميدان كشف المصالح والملاكات، لا يكون في دائرة العبادات التي يصعب تعقلها وفهمها، بل في دائرة المعاملات والأحكام الاجتماعية التي لها غايات وأهداف ومصالح واضحة من دون أن تتضمن جنبة تعبدية.

ومن ضمن أهم الأهداف التي يحققها بحث المقاصد هو استنباط أحكام تتلاءم مع التحولات الزمانية والمكانية في مجال منطقة الفراغ، أو منطقة ما لا نص فيه، والابتعاد عن التعاطي الظاهري الجامد مع النصوص، بل لا بدّ أن يترافق ذلك الفهم دائماً مع مقاصدها، وهو بدوره يعزّز البرهنة على صحّة شمولية الفقه وخلوده.

وأخيراً، فإنّ فقه المقاصد يحقق أمراً هاماً على صعيد الفقه الشيعي بالتخلص من الاحتياطات التي تفاقمت في الوقت الراهن في فتاوى الرسائل العملية، والتي ما انفكت تعرقل حياة المسلم، خصوصاً الذين يعيشون في المجتمعات غير الإسلامية، فإنّ أدراك الفقيه لمقصد ـ مثل العدالة واليسر والتساهل والتسامح في الشريعة ونحو ذلك ـ من المقاصد العامّة سينعكس على مثل هذه الاحتياطات، وتضحى منافية لتلك المقاصد، وينبغي عندئذ عدم مراعاتها.

هذا ما يتعلق بأهمية فقه المقاصد، أمّا طرق اكتشاف المقاصد والملاكات عند الشيعة، فإنّه ـ مضافاً لما ذكر من بعض الطرق في الفقه السني ـ سوف يتضح بعضها ضمن البحث الآتي، والذي سنخصصه للوسائل التي تملأ بها منطقة الفراغ في خصوص الفقه الشيعي، فإنّ أكثر هذه الوسائل يعتمد أساساً على استكشاف المقاصد والملاكات في فهم الحكم الشرعي للوقائع المستحدثة.

ب) ضوابط الاستنباط السني في منطقة الفراغ التشريعي

قواعد وأدلة التشريع فيما لا نص فيه، أو في منطقة العفو ـ كما يصرّح القرضاوي ـ هو أمر متروك لاجتهاد المجتهدين، لم يضيق عليهم فيه، ما داموا أهلاً للاجتهاد، وهذا كاف في تبرير تعدد المسالك وتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء هذا الفراغ، من دون أن تضيق الشريعة ذرعًا بواحد منها؛ ما دام قد وُضِعَ في موضعه واستوفى شروطه.[١]

---

١. القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة*: ١٣.

ففي كلّ الوقائع التي لم يدل عليها نص أصلاً، ولم يتفق المجتهدون على حكم فيها، في عصر من العصور، فهي عندئذٍ مجال للاجتهاد في كلّ زمن وفي أيّة بيئة، سواء أكانت قد حصلت تلك الوقائع في زمن الفقهاء السابقين واجتهد بعضٌ فيها ـ من دون تحقق الإجماع على حكمها ـ أم حصلت في عصرنا الراهن.[1]

ويجب أن يملأ فراغ تلك الوقائع بالأحكام المناسبة لا كيفما اتفق، بل من خلال الاهتداء بالطرق والأمارات، وذلك يختلف باختلاف عقول الباحثين، وباختلاف العناصر الزمانية والمكانية التي واكبت حياتهم.

وهذه الطرق بنحو الإجمال: أوّلها: القياس، فهو عندهم يعدّ في طليعة تلك الطرق التي يهتدي بها الفقيه لحكم الواقعة التي خلت من النصوص، وأساسه تعليل حكم النص، الذي ينطلق من إدراك الفقيه للمصلحة التيْ شرّع لأجلها الحكم بما أنّ التعليل يمثّل جسراً لمظنة تحقيق تلك المصلحة، وتقدير المصالح ومظانها يختلف ـ أيضاً ـ باختلاف العقول وما يتأثر بها من عوامل حياتية، فأبو حنيفة ـ مثلاً ـ يشخّص أنّ المصلحة في ثبوت الولاية على تزويج البكر الصغيرة هي خصوص دفع الضرر عن القاصر عقلها، ومظنة هذا هو عنوان الصغر، ولهذا يقيس على البكرِ الصغيرةِ الثيّبَ الصغيرةَ.

بينما يتّجه عقل الشافعي إلى أن يقدر المصلحة بدفع الضرر عن خصوص الجاهلة بأُمور الزوجية، ومظنة هذا هو عنوان العذرية، ولهذا يقيس على البكر الصغيرةِ البكرَ الكبيرةَ.

وثاني طرق الاستنباط: هو الاستصلاح، وأساسه تقدير المصلحة والمفسدة، وهو ـ أيضاً ـ يختلف باختلاف العقول، فربّ منفعة ومصلحة في زمن هي ليس كذلك في زمن آخر، والعكس صحيح.

وثالثها: الاستحسان، فقد يكون في اطّراد القياس في بعض الموارد نتائج

---

١. أُنظر: خلاف، عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ٩ ـ ١٠

تتعارض مع مقاصد الشريعة ويسرها واعتدالها، فيترك الفقيه القياس مطلقاً، ويقدم مصلحة جزئية يراها على نتيجة قياس كلّي، فهو العمل بأقوى الدليلين،[١] وسوف يأتي بيانه وبيان الخلاف فيه. ورابعها: العرف الذي يتسع المجال له في منطقة الفراغ، فقد ترك الشارع أُموراً كثيرة اعتمد في تحديد معانيها على العرف، واستشهدوا له بما ذكره ابن مسعود من أنّ ما رآه المسلمون حسناً، فهو حسن عند الله.[٢]

ومع توظيف تلك القواعد والآليات ـ التي لا تعدو الاجتهاد بالرأي ـ يقول عبد الوهاب خلاف: إنّ هذا الاجتهاد بالرأي عندئذٍ لا ينشئ حكماً من عند المجتهد، بل يكشف عنه بحسب الطرق والأمارات التي نصبها الشارع للاهتداء له،[٣] وأول هذه الطرق والقواعد:

١. القياس

هو في اصطلاح الأُصوليين تسوية واقعة لم يرد نص في حكمها بواقعة ورد نصّ بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص؛ لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم.

وحينما يربط الشارع الحكم بوصف خاص، فإنّ ذلك يكون مظنة تحقيق المصلحة، فإذا عرضت لهم واقعة غير واقعة النص، وتبيّن لهم أن تلك العلة متحققة فيها، حكموا فيها بحكم واقعة النص؛ لتحقيق المصلحة التي قصدها الشارع.

مثلاً: لو توصل العقل إلى أنّ المصلحة ـ في أنّ حكم القاتل لا يرث من مورثه ـ هي منع الإنسان القاتل من أن يتعجل الانتفاع بالشيء قبل حلول أوانه من خلال

---

١. القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة*: ١٥ ـ ١٦.
٢. أُنظر: المصدر نفسه: ٣٢. والحديث ينقله الطبراني، *المعجم الأوسط*: ٥٨/٤.
٣. خلاف، عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ٢٧.

الجريمة، وأنّ المجرم ينبغي أن لا يستفيد من جريمته، وتيقن العقل أو ظن ظناً راجحاً، أنّ العلة هي القتل، فهي التي رُبط الحكم بها، فعندئذ تكون مظنةً لتحقيق تلك المصلحة، ومن ثمّ لو عرضت واقعة أُخرى مشابهة لها، كما لو أن قام المُوصَى له بقتل المُوصِي، فيتيقن الفقيه أنّ الحكم في هذه الواقعة هو نفس الحكم في الواقعة السابقة؛ لتساويهما في العلة، بفارق أنّ أدراك المصلحة في الواقعة الأُولى، كان بالعلة المنصوصة، وأمّا في واقعة قتل المُوصى له، فيكون بالقياس.

وهذا يسمّى تخريج المناط، أي استخراج علة حكم الواقعة التي ورد النص بحكمها، ثم بعد تخريج المناط يتبعه البحث في تحقيق هذه العلة في الواقعة التي لم يرد فيها نص بحكمها، وهذا يسمّى تحقيق المناط، ثم يلي ذلك، الحكم بأنّ الواقعتين متساويتان في العلة، وتبنى على هذا، التسوية في الحكم لهما، وهذا هو المقصود بالقياس.[1]

وبالإضافة إلى ما ذكر من أمثلة، هناك أمثلة شائعة، من قبيل: أنّ شرب الخمر قد حرم بالنص، بدليل قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ ثمّ قِيسَ عليه شرب النبيذ الذي تخمر، وصارت فيه خاصية الإسكار؛ لتساويهما في علة التحريم.

وكذلك البيع وقت النداء، يوم الجمعة، فهو منهي عنه بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيعَ﴾، فيقاس عليه كلّ عقد يشغل في هذا الوقت عن الصلاة، حتى لو لم يكن بيعاً؛ لحصول التساوي.[2]

ـ شروط القياس

وبهذا يتضح، أولاً: إنّ القياس ينبغي أن يتوفّر على أربعة أركان: واقعة النص، وتسمّى الأصل، والواقعة الحادثة، وتسمى الفرع، وحكم الأصل، وهو الحكم الذي

---

١. أُنظر: خلاف، عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ١٩.
٢. أُنظر: خلاف، عبدالوهاب، مصادر التشريع فيما لانص فيه: ٢٣.

ورد به النص، وعلة الحكم، وهي التي بنى الشارع عليها حكمه في واقعة النص.

وثانياً: لا يمكن أن يتم القياس فيما لا يمكن إدراك المصلحة فيه، كالعبادات، فلا بدّ أن يكون فيما هو معقول المعنى، ويكون للعقل طريق لإدراك المصلحة فيه، كالمعاملات؛ ولهذا قرر الأُصوليون أنّه لا يقاس في العبادات، ولا في العقوبات المقدّرة من حدود وكفارات، ولا في الفروض المقدرة لأصحاب الفروض في الإرث.[١] هذا في تحديد هوية القياس، أمّا حجيته واعتباره:

ـ حجية القياس

يذكر عبد الوهاب خلّاف: أنّه ممّا اتفق عليه جمهور علماء المسلمين، أنّ القياس حجّة شرعية في حالتين، الأُولى: إذا كان حكم الأصل منصوصاً على علته، أي: أنّ الحكم منصوص عليه، وعلّته منصوص عليها أيضاً؛ لأنّ النص على علة الحكم يعدُّ نصاً على ثبوت الحكم حيث وجدت عليته.

الثانية: إذا كان القياس من أقيسة الرسول في اجتهاده، فاذا أقرّه الله تعالى على قياسه، فهو حجة، مثلاً: قال ﷺ لا يجمع بين البنت وعمتها، ولا بين البنت وخالتها؛ لأنّه قطع للأرحام، فهذا قياس من النبي ﷺ على الجمع بين الأختين، وإن كان يعتقد خلّاف أنّ ذلك من باب السنّة لا من باب القياس، وهو صحيح، كما أنّ الشيعة يختلفون مع السنّة، فهم يرفضون أنّ النبي ﷺ يمارس الاجتهاد، بل علمه الإلهي لا يحتاج معه إلى جهد في معرفة الحكم.

وفي غير هاتين الحالتين قد اختلف علماء المسلمين في حجّية القياس، وتشعبت آراؤهم، فجمهور المسلمين على اعتبار القياس، بينما الظاهرية من أهل السنّة، وكذلك الشيعة، يرفضون ذلك.[٢]

---

١. المصدر السابق: ٢٥.

٢. أُنظر: خلاف، عبدالوهاب، مصادر التشريع فيما لا نص فيه: ٢٨ ـ ٢٩.

أكتفي بهذا المقدار فيما يتعلق بالقياس ولا حاجة لذكر أدلة القياس ما دام جمهورهم على حجيته.

٢. المصالح المرسلة أو الاستصلاح

الطريق الثاني هو المصالح المرسلة، أو الاستصلاح، وقد تكلمنا بشكل مفصل عن المصلحة في الجهة الأُولى من البحث، وكان هدف التعرّض بالبحث عنها هناك هو التوصل إلى ضوابط تقع في طريق تقنين الحكم الحكومي، حيث مرّ أنّ أساسه وجوهره المصلحة، وذلك يستدعي البحث بشكل مفصّل عن ضوابطها ومصادرها، وذكرنا هناك أنّ الفقه الشيعي يتجنب المصلحة في الاستنباط الفقهي الكلي، بخلاف الفقه السني، فلم يكن أمامه عائق في توظيف المصلحة لاستخراج الحكم.

ويرى بعضٌ أنّ المصلحة المرسلة، أو ما يسمى بالاستصلاح يعدّ أخصب الطرق لملء ما لا نص فيه، وفيه المتسع لمسايرة التشريع لتطور المجتمع وتحقيق مصالحه وحاجاته.[١]

وخلاصة ما ذكرنا هناك أنّ معنى الاستصلاح: هو تشريع حكم في واقعة خلت من النص عليها بخصوصها؛ اعتماداً على إدراك المصلحة، بما مرّ من ضوابط وشروط.

وجمهور الفقهاء عند أهل السنّة يعتبرون المصلحة دليلاً يُبنى عليه التشريع فيما لا نص فيه، ويجد المتتبع لفقههم أنّ ثمّة أحكاماً متعددة، متفرقة في أبواب فقهية مختلفة، لم تعلل إلا بمطلق المصلحة التي ينبغي جلبها، أو بمفسدة وضرر ينبغي دفعه.[٢]

---

١. المصدر السابق: ٨٥

٢. أُنظر:القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة*: ٢٠.

فإذا حدثت واقعة لم يذكر الشارع حكماً لها، ولم تتحقق فيها علة قد اعتبرها الشارع لحكم من أحكامه المتفرقة، ووجد فيها أمر مناسب لتشريع حكم، وكان هذا الأمر المناسب فيها من شأنه أن يدفع ضرراً، أو يحقق نفعاً، فهذا الأمر المناسب يسمّى المصلحة المرسلة.[١]

وإدراك تلك المصلحة ـ كما مرّ ـ عقلي، ولا معنى لأن يكون شرعياً، بعد إثبات خلو الواقعة من أيّ نص شرعي، وقد ذكرنا هناك أنّ هذه المصلحة لو رجعت إلى تشخيص العقل للمصلحة الذي يكون أحد مسالكه اتفاق العقلاء على ذلك، يكون عندئذ ذات الدليل العقلي عند الشيعة، وسوف نتعرض لذلك في ضوابط ملء الفراغ؛ وفقاً للمنهج الشيعي لاحقاً.

ـ أمثلة الاستصلاح

ومن أمثلة ملء الفراغ؛ اعتماداً على المصلحة، أو الاستصلاح:

يقول خلاف:

> من أمثلته التي استنبطها الصحابة فيما جدّ لهم: جمع القرآن في مصحف واحد، واتّخاذ السجون، وتوظيف الخليفة عمر الخراج على أرض السواد... ومن أمثلته في تقنيننا الحديث: اشتراط الإشهاد الشرعي لصحّة الوقف، واشتراط سنّ معيّنة لمباشرة عقد الزواج، ومنع سماع الدعوى في عدّة وقائع بيّنها القانون إلا بوثائق رسمية.[٢]

وثمّة خلط نجده في هذه الأمثلة بين الحكم الحكومي الذي يفرضه حفظ النظام الاجتماعي العام ومنع الخلل فيه، وبين الحكم الشرعي الكلي الخارج عن هذا المناط، وأكثر هذه الأمثلة من قبيل الحكم الحكومي.

---

١. خلاف، عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ٨٨

٢. خلاف، عبدالوهاب، مصادر التشريع فيما لانص فيه: ٨٨

٣. الاستحسان

الاستحسان: استفعالٌ من الحُسن، وهو عدّ الشيء حسناً، أو اتباع الشيء الحَسن، يُقال: استحسن الرأي أو القول أو الطعام[١] ونقل الآمدي أنّ الاستحسان لغةً يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني وإن كان مستقبحاً عند غيره.[٢]

وفي اصطلاح الأُصوليين: ثمّة خلاف واسع عندهم في تحديد معالمه، وهناك أكثر من تعريف لهم.

وقد نقل الغزالي (٥٠٥هـ) في *المستصفى* ثلاثة معان فيه هي الأهم، وقال: إنّ أبا حنيفة كان ممن يعتقد به، في حين ينكره الشافعي؛ مستدلاً على ذلك أي: الشافعي، أنّ من استحسن، فقد شرّع، وهذه الثلاثة:

ـ ثلاثة معان في الاستحسان

المعنى الأول: وهو الذي يسبق إلى الفهم: ما يستحسنه المجتهد بعقله، ثم يعلق الغزالي على هذا المعنى: وليس للفقيه أن يحكم بهواه واشتهائه، من غير نظر في دلالة الأدلة، إلا أن يراد به استحسان جميع المسلمين، فهو صحيح ـ كما يرى ـ إذ الأُمة لا تجتمع على حسن شيء إلا عن دليل، والإجماع حجّة.

المعنى الثاني: المراد به: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عليه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره؛ وقد سَخِر الغزالي من هذا التعريف، ووصفه بأنّه هَوَسٌ؛ معللاً ذلك بأنّ ما لا يقدر على التعبير عنه لا يُدرى أنّه

---

١. أُنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح*: ٢٠٩٩/٥، والفيروز آبادي، *القاموس المحيط*: ٢١٤/٤؛ وابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ١١٧/١٣؛ وانظر: الجرجاني، *التعريفات*: ٣٢/١.

٢. أُنظر: الآمدي، *الأحكام*: ١٥٧/٤، لكن لم أعثر على هذا المعنى في المعاجم اللغوية المعروفة.

وهم وخيال، أم تحقيق، ولا بدّ من ظهوره؛ ليعتبر بأدلة الشريعة؛ لتصحيحه الأدلة أو تزيفه.

المعنى الثالث: ما ذكره بعض أصحاب أبي حنيفة ممن عجز عن نصرة الاستحسان، وفي الوقت ذاته رفض كونه قولاً بلا دليل، وهذا التعريف على أنواع، منها: إنّه العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن. ومنها: العدول بالحكم عن نظائره بدليل من السنّة.[1]

وقد جمع الشوكاني(١٢٥٥هـ) في *إرشاد الفحول* مجموعة من التعريفات للاستحسان، قال:

> اختلف في حقيقته، فقيل: هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه. وقيل: هو العدول عن قياس أقوى. وقيل: هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة؛ لمصلحة الناس. وقيل: هو تخصيص قياس بأقوى منه. وقيل: هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي.[2]

ولقد رفض المتأخّرون من علماء أهل السنّة المعنى الأول الذي ذكره الغزالي، وتبنوا المعنى الثالث عنده، فقد ذكر الشاطبي ـ مثلاً ـ أنّ الاستحسان عندنا [المالكية] وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطّرد، فإنّ مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأيّ دليل كان، والاستثناء من القياس بأيّ دليل كان.[3]

وقال الطوفي(٧١٦هـ): وأجود ما قيل فيه: إنّه العدول بحكم المسألة عن نظائرها؛ لدليل شرعي خاص، وهو مذهب أحمد.[4]

---

١. أُنظر: الغزالي، *المستصفى*: ١٧١ ـ ١٧٣.

٢. الشوكاني، محمد بن علي، *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأُصول*: ٢٤٠.

٣. أُنظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات في أُصول الفقه*: ٢٠٨/٤.

٤. الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح *مختصر الروضة*: ١٩٠/٣.

أمّا عبد الوهاب خلّاف، فيعرّفه بتعريف أكثر شمولية، بأنّه: العدول عن حكم اقتضاه دليل شرعي في واقعة إلى حكم آخر فيها؛ لدليل شرعي اقتضى هذا العدول، وهذا الدليل الشرعي المقتضي للعدول هو سند الاستحسان، فحقيقته ترجيح دليل على دليل يعارضه بمرجح معتبر شرعاً،[1] وسوف يتضح معناه أكثر من خلال الأمثلة الآتية.

ـ أقسام الاستحسان

وذلك المعنى من الاستحسان يتنوع ويتعدد، تارة باعتبار ما عُدل عنه وما عُدل إليه، وتارة باعتبار السند الذي بُني عليه العدول.

أمّا بالاعتبار الأول، فينقسم إلى: ١. عدول عن مقتضى قياس ظاهر إلى مقتضى قياس خفي. ٢. عدول عن مقتضى نص عام إلى حكم خاص. ٣. عدول عن حكم كلي إلى حكم استثنائي.

مثال الأول: حكم سؤر السباع الطائرة ـ كالصقر والنسر ـ نجس قياساً، لكن طاهر استحساناً. أمّا حكم النجاسة، فهو نتيجة القياس الظاهر لسباع الطيور على سباع البهائم كالذئب والفهد، فإنّ المشترك فيهما أنّهما من غير مأكول اللحم. وأمّا الحكم بالطهارة استحساناً، فهو العدول عن ذلك القياس الظاهر إلى قياس خفي، وهو قياس تلك السباع الطائرة بالإنسان، فكلاهما يشتركان بأنّهما ممّا لا يؤكل لحمه، ومع هذا، فإنّ سؤر الإنسان طاهر، ووجه الاستحسان والعدول: أنّ سباع الطير تشرب بمنقارها، وهو عظم طاهر، بخلاف سباع البهائم، فإنّها تشرب بلسانها المختلط بلعابها المتولد من لحمها.

ومثال الثاني: تخصيص السارق في عام المجاعة من عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيهُمَا﴾.

---

١. خلاف، عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ٧١.

ومثال الثالث: اتفقوا على أنّ الأمين لا يضمن بحسب القاعدة الأولية، لكنّه يضمن في حالة التقصير في الحفظ، فلو مات ولم يبلغ عن مكانها، فهذا يعدّ تقصيراً منه في حفظها، فيكون ضامناً، ويستثنى من ذلك الأب؛ استحساناً، فلو قصّر في الحفظ بمثل ما ذكر، لا يضمن، ووجه الاستحسان: أنّه يجوز للأب أن يتّجر بمال ابنه، وأن ينفق عليه، وربما اتفق أن اتّجر فيه فخسر، أو أنفقه عليه جميعه.[1]

أمّا الاستحسان باعتبار سنده، فله أنواع: ١. استحسان سنده القياس الخفي. ٢. استحسان سنده النص. ٣. استحسان سنده العرف. ٤. استحسان سنده الضرورة ورفع الحرج.

الأول: تقدم مثاله. والثاني مثاله: نهي النبيﷺ عن بيع المعدوم لكنّه رخّص في السلم، وهذا القسم لا يكون استحساناً على نحو الحقيقة، بل بالمجاز؛ لأنّ الحكم في المستثنى ثابت بالنص لا بالاستحسان.

والثالث مثاله: عقد الاستصناع الذي هو عقد على معدوم، والمفروض أنّه لا يصح؛ للنهي عنه، لكن صحّ للاستحسان، وسنده العرف، فإنّه قد تعارف الناس على ذلك.

والرابع مثاله: الحكم بطهارة الأحواض والآبار، واغتفار الغَبْن اليسير، والعفو عن رشاش البول؛ بسبب الضرورة ورفع الحرج.[2]

ـ حجية الاستحسان

ذهب جمهور الحنفية والمالكية والحنابلة، على أنّه ممّا تثبت به الأحكام، بينما رفض اعتباره الشافعي، ووصفه بأنّه تذوق وجرأة على التشريع بالهوى، ويبدو أنّ الاختلاف في اعتباره تابع لتعريف الاستحسان، فحينما يكون معناه

---

١. هذه الأمثلة كلّها ذكرها صاحب *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ٧٢ ـ ٧٣.
٢. خلاف، عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ٧٤.

الدليل المستند للذوق الشخصي، فهناك اتفاق على بطلانه ـ كما يقول ابن السمعاني ـ من أنّه إذا كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان من غير دليل، فهو باطل، ولا يقول به أحد، وإن كان هو العدول عن موجب دليل إلى موجب أقوى منه، فهذا ممّا لا ينكره أحد.[١]

وهكذا يرى المتأخّرون المعاصرون أنّ الاستحسان ليس دليلاً مبنياً على التشهي والهوى، بل هو مبني على ترجيح مصلحة جزئية معتبرة على قياس كلّي، أو تقديم قياس خفيت علته، ولكنّها قوية التأثير على قياس ظاهر العلة ضعيفة التأثير، أو تخصيص عموم بدليل معتبر.[٢]

والذي أراه صحيحاً أنّ الاستحسان ـ لو ثبتت صحّة تعريفه بما اشتهر عندهم مؤخّراً ـ ليس دليلاً مستقلاً بذاته، متفقاً بذلك مع رأي الشوكاني، بل يعود إمّا للعمل بقياس ترجح على قياس آخر، أو راجع للعمل بالعرف، أو للعمل بالمصلحة.[٣]

والنتيجة أنّ مورد الاستحسان المقبول، يكون فيما لو أدّى القياس أحياناً إلى نتائج تتعارض مع مقاصد الشريعة بما تحمله من يسر واعتدال، فعندئذ يترك المجتهد هذا القياس مطلقاً، أو ينتقل إلى قياس خفي، أو أنّ الحكم الكلّي أحياناً في مورد ما وفي زمان ما، يكون تطبيقه ذا مفسدة، فيترك الفقيه هذا الحكم الكلي، ويستثني منه هذا المورد، وقد روي عن مالك، أنّه قال: تسعة أعشار العلم في الاستحسان، كما نسب إلى أحد تلاميذه القول بأنّ المغرق في القياس يكاد يفارق السنّة وأنّ الاستحسان عماد العلم، ونقلوا عن أبي حنيفة أنّه إذا قبُح القياسُ عنده استحسَنَ.[٤]

---

١. خلاف، عبدالوهاب، مصادر التشريع فيما لا نص فيه: ٨١

٢. القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة*: ١٦.

٣. خلاف، عبد الوهاب *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ٧٧.

٤. أُنظر: القرضاوي، يوسف، *عوامل السعة والمرونة*: ١٦.

٤. العرف والعادة

تكلمنا عن العرف ـ أيضاً ـ في بحث المصلحة المرتبطة بالحكم الحكومي، وقلنا هناك إنّ العرف له أكثر من تفسير اصطلاحاً، وأنّه لا يختلف عن اصطلاح (العادة)، ويجمعهما تعريف أنّه: ما يتعارفه الناس، ويسيرون عليه غالباً من قول أو فعل، وقد اشتهر عند الفقهاء مجموعة من القواعد المستندة للعرف، من قبيل قاعدة: العادة محكَّمة، الحقيقة تترك بدلالة العادة، واستعمال الناس حجّة يجب العمل بها،[١] التعيين بالعرف كالتعيين بالنص،[٢] ولا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان،[٣] والعادة تجعل حكماً إذا لم يوجد التصريح بخلافه،[٤] العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام،[٥] المعروف بين التجار كالمشروط بينهم،[٦] الثابت بالعرف كالثابت بالنص،[٧] وغير ذلك ممّا يكشف أهمية العرف في الأحكام الشرعية.

وقد ذكرنا في بحث المصلحة الحكومية، أنّ العرف له أنواع تتعدد بحسب اختلاف الاعتبار، وبلحاظ أحد تلك الاعتبارات، ينقسم إلى عرف صحيح، وعرف فاسد. والصحيح هو ما يتعارفه الناس، ولم يكن مخالفاً لنص، ولا لتفويت مصلحة، كتعارفهم إطلاق لفظ على معنى عرفي لهم غير معناه اللغوي، وتعارفهم تقديم بعض المهر وتأجيل بعضه. أمّا العرف الفاسد: فهو ما يتعارفه الناس ممّا يخالف الشارع، أو يجلب ضرراً، أو يفوّت نفعاً، كتعارفهم على بعض العادات المستنكرة، أو العقود الربوية.

---

١. أُنظر: *مجلة الأحكام العدلية*: المادة ٣٧.

٢. المصدر نفسه: المادة ٤٥.

٣. أُنظر: *مجلة الأحكام العدلية*: المادة ٣٩.

٤. البركتي، محمد عميم، *قواعد الفقه*: ٨٩.

٥. المصدر نفسه: ٩٠.

٦. *مجلة الأحكام العدلية*: المادة ٤٤.

٧. *الأشباه والنظائر*: ٧، ٩٨، المجلة العدلية: المادة ٤٥.

كما تقدم في بحث الاستحسان أنّ العرف يعدّ سنداً له؛ بناء على التعريف المقبول للاستحسان، كما في الحكم بجواز عقد الاستصناع وصحته، مع أنّه عقد على معدوم، فجوازه مبني على الاستحسان المستند للعرف الذي لم ينفك عن تعارف عند الناس لمثل هذه العقود.

ولا شك أنّ الإسلام قد راعى العرف في كثير من التشريعات، من قبيل: تشريع الدية على العاقلة، واشتراطه الكفاءة في الزواج، بل حتى قطع اليد على السارق، فقد كان يُعمل به قبل الإسلام وقد أقره الشارع.[1]

والعرف الصحيح ينبغي مراعاته في مكوّنات الحكم، وقد راعاه الفقهاء كثيراً خصوصاً في شروط المعاملات، حتى اشتهر عندهم أنّ المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً،[2] فالشرط تارة يكون مذكوراً في العقد، وتارة يجري به العرف، فلا حاجة لذكره، ويكون معتبراً.

لكن البحث المهم يقع في أنّ العرف لو كان ذا نزعة سلوكية تخالف أحكام الشريعة، كما في عقد المضاربة ـ مثلاً ـ حينما يشترط صاحب المال مقداراً من الربح بقدر معيّن لا بنسبة معيّنة كالثلث أو الربع مثلاً، فهل تجب مراعاة هذا العرف؟

يقول خلاف: فيه نظر، الأصل ألّا يراعى مثل هذا العرف، إلّا أن تدعو الضرورة له، فيكون الحكم مبنياً عندئذٍ على مراعاة الضرورة، كما في رخصة الإفطار في المرض مثلاً.

فشأن الفقيه أن ينظر في المعاملات المخالفة لأصل من أُصول الشريعة، فإن وجدها ناشئة عن ضرورة، كان له أن يستثنيها من أصل المنع، ويجعل

---

١. هذا المثال المتعلق بالسرقة نقله الجابري في كتابه *الدين والدولة وتطبيق الشريعة*، قال: إنّ ظاهرة قطع يد السارق، كانت معمولاً بها زمن الجاهلية، وقد أقرّها الإسلام. أُنظر: ١٧٥.

٢. أُنظر:ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم، *الأشباه والنظائر*: ٩٩.

الضرورة علة لاستثنائها من ذلك الأصل، أمّا لو كانت ناشئة عن عبث وهوى أو جهل، فلا يجوز له أن يفتي بصحتها، بل لابد أن يفتي بفسادها، فلا يصح أن يجعل ما يجري به العرف الفاسد أمراً مشروعاً دون أن تدعو له ضرورة يحسن العارف بمقاصد الشريعة تقديرها.[1]

والمستند في ذلك فعل النبيﷺ، فإنّه ـ مثلاً ـ لمّا وجد عرف المدينة جارياً على بيع السلم وبيع العرايا، وهما بيعان كانا لا يستغني عنهما المتعاملون وقتئذ، فلهذا أباحهما، مع أنّ الأول عقد غير صحيح؛ لأنّ السلم بيع لمعدوم بثمن حال، وقد نهى النبيﷺ عن بيع المعدوم. والثاني باطل ـ أيضاً ـ وهو بيع العرايا، فهو بيع الرطب على النخل بالتمر الجاف، وهو أحد مصاديق البيع الربوي، وكان ذلك الاستثناء تقديراً من النبيﷺ؛ لضرورة قد قدرها في المجتمع.

وعلى أيّة حال، فإنّ الأحكام التي يُراعى فيها العرف تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان؛ ولهذا نُقل عن الشافعي أنّه لما سافر إلى مصر وترك بغداد، قد غيّر كثيراً من الأحكام التي كان يفتي بها في بغداد؛ بسبب تغيّر العرف في مصر؛ ومن أجل هذا كان له مذهبان في الفقه: مذهب قديم وجديد.[2]

يبقى تساؤل أخير، هل يُعدّ العرف دليلاً مستقلاً يملأ به الفقيه حكم الواقعة المستجدة؛ اعتماداً على ذات العرف، أو أنّه يؤول إلى أدلة أُخرى، كأدلة منع الضرر والحرج مثلاً؟

يقول خلاف: بالنظر الدقيق للعرف وأمثلته يتبين أنّه ليس دليلاً مستقلاً يشرع في الواقعة بناء عليه، بل هو دليل يتوصل به إلى فهم المراد من عبارات النصوص ومن ألفاظ المتعاملين، والى تخصيص العام وتقييد المطلق، وفي

---

١. أُنظر: خلاف، عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ١٤٧.

٢. المصدر نفسه: ١٤٨.

اعتبار بعض الشروط وفي بعض المسائل القضائية، وكذلك قد يكون مستنداً في ترخيص بعض المحظورات.[١]

وخلاصة بحث قواعد ملء منطقة الفراغ عند أهل السنّة:

إنّ التشريع الإسلامي لم يغفل منطقة الفراغ التي خلت من النصوص التشريعية، بل أرشد إلى طريقة ملئها بما ينسجم مع روح الشريعة، ومن أظهر الدلائل ـ عندهم ـ ممارسة القياس، ثم بقية الأُصول التي ترجع في أكثرها للقياس، منها: الاستصلاح ثم الاستحسان، ثم العرف، مضافاً إلى ما لم نتطرق له هنا وهو الأُصول العملية، من قبيل: الاستصحاب وأصالة الإباحة، وقد تركنا الكلام عنها؛ تقديماً للأهم؛ ومراعاة للاختصار.

والقياس كان أول تلك الدلائل التي ترشد الفقيه لنوع الحكم في الوقائع المستجدة، وهو اصطلاح يراد به تسوية الواقعة التي لا نص على حكمها بواقعة ورد النص على حكمها لاشتراك الواقعتين في علة الحكم الذي ورد به النص، فأساسه تشخيص علة حكم المنصوص في غير المنصوص.

وثانيها: المصالح المرسلة أو الاستصلاح، وهو من أهم القواعد التي تملأ بها منطقة الفراغ التشريعي، فإنّ من المتعارف أنّ الشريعة قصدت بجميع تشريعاتها تحقيق مصالح الناس، وهي مجموعة ضرورياتهم وحاجياتهم وتحسيناتهم، وذكرنا مثالاً لكل قسم من هذه الأقسام، فكل حكم شرعي ثبت بالاستقراء إمّا أن يكون قد حقق مصلحة ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية.

وعندئذ، فكل واقعة فارغة من التشريع ـ الإثباتي ـ إذا تحقق من خلال تشريع حكم لها أيّ مصلحة من المصالح التي بنى الشارع عليها أحكامه العامّة، أو ما يعبّر عنه بمقاصد الشريعة، يكون ذلك التشريع سائغاً.

وكما يقول خلاف: متى ما ثبت باليقين، أو الظن الراجح أنّ تحقيق أمر

---

١. المصدر السابق: ١٤٩.

ضروري للناس، أو حاجي، أو تحسيني يقتضي تشريع حكم من الأحكام ساغ تشريعه، وكان الحكم شرعياً؛ لأنّه بني على أساس مصلحة اعتبرها الشارع في الجملة، ولم يقم دليل منه على إلغائها.

فلا ينحصر التشريع في المصالح التي اعتبرها الشارع بذاتها تفصيلاً؛ لأنّ مصالح الناس تتجدد، وقد تقتضي ضرورات الناس وحاجاتهم في عصر من العصور مصالح لم تكن لها نظائر في عصر التشريع، فلا بدّ من التقنين لها.[1]

وثالثها: الاستحسان، وبحسب معناه المقبول يعدّ مصدراً يحقق الاطمئنان للفقيه فيما يراه عقله من مصالح قد لا تتفق مع القياس، أو لا تتفق مع بعض القواعد الشرعية والأحكام العامّة.

فهو عدول إمّا عن قياس ظاهر إلى قياس خفي، أو هو استثناء جزئي من تطبيق قاعدة كلية؛ لمصلحة اقتضت ذلك، أو هو ترجيح ما تقتضيه المصلحة، وهو بالتالي العلم بما تقتضيه المصالح؛ عدولاً عن قياس ظاهر، أو قاعدة فقهية.

وذكرنا أنّه لا يمكن أن يكون دليلاً مستقلاً، بل يعود إلى ما ذكر للاستحسان من مستند، كالمصلحة المرسلة والعرف والقياس.

وهكذا العرف، فهو ما تعارف من سيرة الناس على فعل أو قول، وقد تقدم ـ أيضاً ـ أنّه ليس دليلاً مستقلا بذاته، بل هو ما يستعان به في فهم الدليل، أو يساهم في تخصيص العام وتقييد المطلق، أو في اعتبار بعض الشروط، وفي بعض المسائل القضائية.

كلّ ما تقدم كان فيما لو تمكن الفقيه من إجراء تلك الأُصول التي ذكرناها، أمّا لو لم يتمكن، فلا قياس ولا استصلاح ولا استحسان ولا عرف، عندئذ ينبغي الرجوع للأُصول العملية التي تتمثّل أهمها في أصالة الإباحة.

---

١. خلاف، عبد الوهاب، *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*: ١٧٥.

نكتفي بهذا المقدار في البحث السني، ثم بعد ذلك ننتقل إلى البحث عن القواعد والضوابط لملء الفراغ في الفقه الشيعي وما يتبعونه من منهجية.

ج) ضوابط الاستنباط الشيعي في منطقة الفراغ

بعد أن تكلمنا عن ضوابط ملء منطقة الفراغ وفقاً للمنهج السني، بقي أن نتكلم عن الأُصول والقواعد العامّة التي تملأ بها مساحة ما لا نص فيه تبعاً للمسلك الشيعي، وذكرنا سابقاً أنّ المنهج السني يغاير الشيعي، نزولاً لما يمليه المنهج المتبع في حجّية الظن عندما يغيب القطع واليقين عن الأحكام الشرعية.

وهذا البحث بالخصوص ينطوي على أهمية استثنائية، ويتطلب دراسة معمقة وشاملة لا يمكن هنا استيفاؤها بشكل كامل، وربّما تضمن هذا البحث أُموراً مثيرة للجدل، لا يمكن لهذا البحث أن يؤمن للقارئ الجواب الشافي لها، فهناك ضوابط تفرضها الدراسة العلمية الخاصّة، يمتنع معها التفصيل في جميع المباحث، ولهذا سوف نقتصر على ما هو الأهم ونحيل بعض المبادئ على أنّها أُصول موضوعية مفروضة ومسلّمة.

فنقول: ذكرنا سابقاً إنّنا سوف نبحث هذه الضوابط في الفقه الشيعي، أوّلاً: وفق منهج الانسداد. وثانياً: وفق منهج الانفتاح، كما هو منهج مشهور الفقه الشيعي المعاصر.

١. ضوابط وآليات الاستنباط الشيعي وفق دليل الانسداد

يذهب فريق من علماء الشيعة ـ كالمحقق القمي[١] ـ إلى الاعتقاد بدليل

---

١. أُنظر: القمي، أبو القاسم بن محمد، *القوانين المحكمة*: ١/١١٩، ٢/٢٩٧. قال: من تتبّع الفقه وبلغ إلى حقيقته، يعلم أنّ دعوى أنّه لا يجوز العمل فيه إلا بظنّ ثبتت حجّيته من إجماع، أو دليل قاطع آخر؛ مجازفة.

الانسداد وما يترتب عليه من نتائج عملية، في حين يرفض ذلك مشهور علمائهم.

وقد نقل الشيخ الأنصاري أنّ جماعة منهم السيد علم الهدى والعلامة الحلي، نقلوا الإجماع على حجّية الظن في مورد الانسداد.[1]

وسمّي دليل الانسداد بذلك؛ بدعوى انسداد باب العلم بالأحكام، وكذلك انسداد باب ما يقوم مقام العلم كالظن المعتبر، وهو يستند إلى جملة من المقدمات.

ـ مقدمات دليل الانسداد

ويتألف دليل الانسداد من خمس مقدمات:

١. هناك علم إجمالاً بتوجه تكاليف وأحكام من الشارع لنا.

٢. انسداد باب العلم التفصيلي بالكثير من هذه التكاليف، وكذلك انسداد باب العلمي، أي الطرق والأمارات المجعولة من قبل الشارع عليها، والتي تثبت حجيتها، أو طريقيتها بأدلة قطعية.

٣. نجزم بأنّ الشارع لا يتسامح فيها على نحو يسوغ إهمالها وعدم امتثالها.

٤. نجزم بعدم وجوب الاحتياط في كلّ مورد نعلم بوجود حكم فيه إجمالاً؛ للزوم العسر والحرج، أو عدم جواز الاحتياط، كما إذا لزم منه اختلال النظام، وربّما كان غير ممكن أصلاً، كما في دوران الأمر بين المحذورين.

كما نجزم بأنّ العقل لا يسوغ الرجوع إلى الأُصول في جميع أطراف العلم الإجمالي؛ لمنافاتها لمقتضى العلم، كما لا يسوغ العقل الالتجاء إلى التقليد؛ لأنّ مبنى التقليد قائم على رجوع الجاهل إلى العالم، ومع اعتقاد المكلف بانسداد باب العلم والعلمي، لا يرى غيره عالماً ليسوغ لنفسه الرجوع إليه وتقليده.

---

١. أُنظر: كلانتري، أبو القاسم، *مطارح الأنظار* (تقريرات بحث الأنصاري): ٢٥٠.

٥. امتناع ترجيح المرجوح على الراجح، فلا يترجح الوهم على الظن، وعندئذ لا مجال إلا للعمل بكل ظن ينقدح في ظن الفقيه على أيّ واقعة لم يكن فيها دليلٌ قائماً على العلم، أو على الظن الخاص والمعتبر من الشارع، وهذا يعني حجّية مطلق الظن، ثم إنّ دليل الانسداد له نحوان في تقريره لحجية الظن: الحكومة والكشف.[1]

ـ الكشف والحكومة في دليل الانسداد

هذه المقدمات لو تمت، فتارة تترتب بنحو تنتج حجّية الظن بنحو الكشف، بمعنى أنّ حكم العقل من خلال هذه المقدمات يكشف أنّ الشارع يحكم بحجّية الظن ومنجزيته للتكاليف المظنونة، فتكون حجّيته عندئذ مجعولة ومشرّعة من قبل الله تعالى. وتارة تترتب على نحو تنتج حجّية الظن بنحو الحكومة، بمعنى ـ وفقاً لتفسير صاحب *الكفاية* لحكومة العقل هنا ـ أن العقل بذاته يحكم بجعل الحجّية للظن، وقد لاقى هذا التفسير اعتراضاً مفاده: إنّ العقل ليس مشرعاً حتى يحق له جعل الحجية للظن، بل شأنه الإدراك فقط، وقد فسره الصدر بما لا يرد عليه هذا الإشكال: بأنّ العقل وإن ليس من شأنه الجعل، بل الإدراك، لكن حكمه هنا يرجع للإدراك، بمعنى أنّه يدرك أنّ الظن في باب الانسداد منجزٌ للتكليف، وهو شبيه بإدراكه أنّ القطع ـ أيضاً ـ منجز للتكليف، فمعنى حجّية الظن الناتجة من دليل الانسداد: أنّ للمولى حق الطاعة في دائرة التكاليف المظنونة، كما له ذلك في التكاليف المقطوعة.[2]

وقد رجّح الأنصاري مبنى الحكومة؛ مدّعياً فساد مبنى الكشف،[3] وذكر أنه

---

١. أُنظر:جميع ما تقدم من مقدمات الانسداد: الآخوند الخراساني، *كفاية الأصول*: ٣١١، ٥٤؛ وانظر: الأنصاري، مرتضى بن محمد، *فرائد الأُصول*: ٣٨٤/١ ـ ٣٨٥.

٢. أُنظر: عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأُصول* (تقرير بحث محمد باقر الصدر): ٣٤٢/١٠ـ٣٤٣.

٣. أُنظر: الأنصاري، مرتضى، *فرائد الأُصول*: ٣٩٦/١.

بناء على الكشف، فإنّ الدليل العقلي المذكور بمقدماته لا يثبت حجية مطلق الظن بكل أنواعه، بل يثبتها على نحو مهمل؛ لاحتمال أنّ الشارع أراد ظناً خاصّاً من بين الظنون المتعددة، ولهذا حتى يتمّ شمول كلّ الظنون، فإنّ ذلك بحاجة إلى تخريج فني يحقق العموم، بينما على مبنى الحكومة، فإنّ النتيجة تكون حجية مطلق الظن؛ لأنّ ما يحكم العقل بحجيته هو ظن واحد أياً كان منشؤه.[١]

ومقدمات دليل الانسداد كما يثبت معها اعتبار الظن وحجيته في كون الشيء طريقاً شرعياً مبرئاً للذمة في نظر الشارع، كذلك يثبت معها اعتبار الظن في نفس الحكم الشرعي، أي أنّه جار في المسائل الفرعية الفقهية والأُصولية.[٢]

أمّا ما يتعلق بتقييم مقدمات دليل الانسداد، فالأولى صحيحة، وهي تنشأ كمعلول للاعتقاد بوجود الشريعة الذي يستلزم وجود أحكام وتشريعات إلزامية فيها.

أمّا الثانية، وهي أهم المقدمات، بل اكتفى بعضٌ بهذه المقدمة، فلو ثبتت ثبت معها دليل الانسداد مع نتيجته، وقد نقل الأنصاري:

> إنّ الظاهر المصرّح به في كلمات بعض أنّ ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجّية الظن مطلقاً، ولذا لم يذكر صاحب *المعالم* وصاحب *الوافية* في إثبات حجّية الظن الخبري غير انسداد باب العلم.[٣]

وأما انسداد باب العلم في زماننا، فواضح وصحيح بلا شك ـ باستثناء الضروريات ـ بل يمكن القول إنّ باب العلم كان منسداً حتى في زمان الأئمة،

---

١. المصدر نفسه: ٤٦٥/١.

٢. الأنصاري، مرتضى، *فرائد الأُصول*: ٣٣٧/١ ـ ٤٣٨. قال: لا فرق في ذلك بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي، كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي، وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري، كأن يحصل من أمارةٍ الظن بحجية أمر لا يفيد الظن كالقرعة مثلاً.

٣. الأنصاري، مرتضى، *فرائد الأُصول*: ٣٨٦/١.

بلحاظ صعوبة الاتصال بهم.[1] وأمّا انسداد باب العلمي، فهو مرتبط بحجية الظهور وحجية خبر الواحد، والذي يفضي إلى اعتبار كثيرٍ من الأمارات الحاكية عن الأحكام الشرعية، فبناء على عدم حجيتهما يتحقق بلا شك انسداد باب العلمي، أمّا لو ثبتت حجيتهما، فقد يقال: بعدم الانسداد؛ لأنّ مجموع هاتين الأمارتين تكفيان للنهوض بمعظم الفقه.[2] وبهذا ينحل العلم الإجمالي المذكور في الدليل.

وفي المقابل، يقال: مع التسليم بحجّية الظهور وأخبار الثقات، كما هو الصحيح، لكن ما يترتب على ذلك من حجّية الأمارات، لا يكفي للنهوض بمعظم أحكام الوقائع الحياتية، خصوصاً في زماننا هذا، فإنّ ما حصل من قفْزات هائلة في العلم والمعرفة، أفضى إلى إيجاد فارق نوعي بين زماننا وزمان غيرنا السابق، وأمسى ما في الكتب من روايات وأمارات غير كافية لتشخيص جميع أحكام الموضوعات المستحدثة الناتجة من ذلك التطوّر المعرفي. فلو قصرنا النظر ـ مثلاً ـ على خصوص قطاع الاتصالات في زماننا هذا، ونظرنا إلى شبكة الأنترنيت والقوانين الخاصّة التي تنظم عمل هذا القطاع، لأمكن جمع مجلدات من الأسئلة تحتاج إلى مئات التشريعات والمقررات المرتبطة بهذا القطاع الحيوي،[3] ناهيك عن القطاعات الأُخرى الحيوية في المجتمع.

هذا ما يتعلق بالمقدمة الثانية، وأمّا بقية المقدمات، فلا حاجة للحديث عنها، لوضوح صحتها، وقد أطال الأنصاري ومن تبعه من علماء الشيعة المتأخِّرين في بحث دليل الانسداد، وأكثروا من تفريعاته وإشكالاته إلى حدّ كبير.

فلو أمنا بدليل الانسداد، فسوف يثبت معه اعتبار كلّ ظن بما فيها الظن

---

١. أُنظر: عبد الساتر، *بحوث في علم الأُصول* (تقرير الصدر) ٣٥٦/١٠.

٢. أُنظر: عبد الساتر، *بحوث في علم الأُصول* (تقرير الصدر): ٣٥٦/١٠.

٣. أُنظر: فيض، علي رضا، *الفقه والاجتهاد*: ٣٠٨/١، ٣٢٩.

الناشئ من المصالح المرسلة، وكذلك القياس أيضاً، ولهذا سوف تكون الأُصول التي بحثناها في الفقه السني جارية هنا، باستثناء القياس.

ـ توجيه استثناء القياس من دليل الانسداد

القياس يكون خارجاً عن نتيجة الانسداد؛ لما ثبت بنحو التواتر المعنوي عدم جواز الاعتماد عليه، لكن ثمّة إشكال يعتري عملية إخراج القياس من دليل الانسداد، حاصله: بناء على أنّ العقل حاكم ـ لا كاشف ـ بحجّية الظن، فإنّ استثناء الظن القياسي من ذلك يكون أمراً صعباً؛ لأنّ حكم العقل ـ كما اشتهر ـ لا يقبل التخصيص؛ لأنّه يلزم التناقض،[1] بلحاظ أنّ القضية البرهانية لا بد أن تكون العلاقة بين محمولها وموضوعها ضرورية ذاتية، بحيث يستحيل الانفكاك بينهما، فإذا استساغ العقل تخصيصها وطرّو الاستثناء عليها عندئذ سوف تفقد ضروريتها وطابعها العقلي.[2]

وقد ذكر الأنصاري عدّة أُمور تصحح خروج القياس من حكم العقل، أبرزها توجيه حرمة القياس بما لا يشمل زمان غياب المعصوم، وقال: بعضٌ من العلماء مال له، وبعضٌ آخر قال به، وهو باختصار:

إنّ الدليل على حرمة العمل بالقياس إمّا أن يكون الأخبار، وهي متواترة معنى، وإمّا أن يكون الإجماع، أمّا الأخبار، فلا شك أنّ طائفة منها قد وردت في مواجهة معاصري الأئمة، ممن كانوا لا يعتقدون أن أهل البيتﷺ هم الثقل الثاني، وأنّهم المرجعية الدينية، حصراً بما يمثّلونه من امتداد للقرآن وعلومه، وعدم اعتقادهم هذا قادهم إلى أن رجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم الشخصية، فقاسوا واستحسنوا. وطائفة ثانية من تلك الأخبار دلت على

---

١. أُنظر: الأنصاري، مرتضى، *فرائد الأُصول*: ١/٥١٦ ـ ٥١٧.

٢. أُنظر: أبو رغيف، عمار، *الأسس العقلية*: ١ ـ٢ /٦٠٢.

الحرمة، من حيث إنّه ظن لا يغني من الحق شيئاً. وطائفة ثالثة: دلت على الحرمة من حيث استلزامه لإبطال الدين ومحق السنة؛ كونه يخطئ الواقع غالباً. وطائفة رابعة منها: دلت على الحرمة ووجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه، ثم قال: مع مراعاة الإنصاف أنّ جميع تلك الأخبار لا تدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم في حالة عدم التمكن من تحصيل العلم به، أو تحصيل الطريق الشرعي عليه.

أمّا إذا كان الدليل على حرمة القياس هو الإجماع، بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادّعي، فيجاب عن ذلك: أنّ هذا الإجماع لا شك في ثبوته، وكذلك الضرورة، لكن لا يمكن أن يكون ذلك شاملاً حتى لزماننا، بل هو إجماع وضرورة في زمانه، ولهذا لو افترضنا على سبيل المثال، أنّ مكلفاً قد تحقق في زمانه انسداد باب الظن من الطرق السمعية عنده بسبب بعده عن دار الإسلام، فليس من الصحيح منعه من العمل بالقياس.[1]

وأرى هذا التوجيه قوياً ـ وإن كان الأنصاري رفضه ولم يرتضه ـ فليس من البعيد أن تكون تلك النواهي بمناط ضرورة توجه الناس نحو الأئمة (الثقل الأصغر) الذين يمثّلون الفهم الصحيح للقرآن والسنة، فمن الخطأ القياس مع وجودهم عليهم السلام، فهو كالخطأ عندما يُمارس القياس مع وجود حكم من القرآن واضح الدلالة على الواقعة.

لكن ما المانع من القياس الظني مع غيابهم، وفي زمان اشتدت الحاجة لهم بسبب انفتاح الزمان على حوادث متنوعة ومتعددة لا حصر لها؟ أي: أنّ القياس مرفوض مع وجود النص، لا مع غياب النص ـ وهو مورد البحث ـ كما في منطقة ما لا نص فيه بحسب الافتراض، خصوصاً إذا كانت العلة من تحريم القياس ـ حتى في عصر غياب المعصوم ـ هي كثرة الوقوع في خطأ

---

١. أنظر: الانصاري، مرتضي، *فرائد الأصول*: ٥١٨ ـ ٥١٩.

الوصول للحكم الواقعي، فإن ذلك مشترك مع كثير من الإمارات ـ كما يقول الصدر ـ فإنّنا نعتمد في صحّة كلّ نص على نقل أحد الرواة، وما دام الأمين منهم قد يخطئ ويقدم إلينا النص محرّفاً، خصوصاً في الحالات التي لا يصل إلينا النص فيها إلّا بعد أن يطوف بعدّة رواة، وحتى لو تأكدنا أحياناً من صحّة النص، فإنّنا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن، فالاجتهاد إذن عملية معقدة، تواجهها الشكوك من كلّ جانب، ومهما كانت نتيجته راجحة في رأي المجتهد، فهو لا يجزم بصحتها في الواقع، ما دام يحمل خطأه في استنتاجها، إما لعدم صحة النص في الواقع وإن بدا له صحيحاً، أو لخطأ في فهمه، أو في طريقة التوفيق بينه وبين سائر النصوص، أو لعدم استيعابه نصوصاً، أخرى ذات دلالة في الموضوع ذهل عنها الممارس، أو عاثت بها القرون.[1]

وعلى أيّة حال فلو تمّ قبول هذا التوجيه فبه، وإلا يصار إلى توجيه آخر لخروج الظن القياسي، مفاده: إنّ حكم العقل بحجّية مطلق الظن ليس منجزاً، بل تعليقي، وهو شبيه بحكم العقل ـ بناء على الاقتضاء لا العلية ـ في أطراف العلم الإجمالي، فإنّ العقل يحكم هنا، بمقتضى مقدمات الانسداد، بحجّية الظن على نحو معلق، أي: ما لم يقم دليل على الردع عنه. أو بما يقربه صاحب *أصول الفقه المقارن*، من أنّ خروج القياس يكون تخصصاً لا تخصيصاً؛ إذ من الواضح أنّ هذا النوع من الأحكام العقلية مأخوذ في موضوعه عدم قيام الحجّة على المنع عنه، أي: عدم انفتاح باب العلم، أو العلمي في جميع المسائل، ومع انفتاحه في مسألة ما، فلا حكم للعقل بحجّية الظنون في تلك المسألة، والمفروض هنا أنّ باب العلم بتحقق الردع عن القياس مفتوح، أي أنّ القياس معلوم عدم حجّيته.[2]

---

١. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*: ٣٩٦.

٢. الحكيم، محمد تقي، *الأُصول العامة للفقه المقارن*: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

ـ الضوابط على مسلك الانسداد لا تختلف عن الاستنباط السني

إنّه بناء على قبول دليل الانسداد سوف ينتج عنه اعتبار كلّ ظن يكون طريقاً في تحديد حكم واقعة مستحدثة لم تكن داخلة تحت نص قرآني، أو حديثي بخصوصها، سواء في ذلك، الظن من السيرة العقلائية، أم من تشخيص المصلحة، أم العرف، أم القياس، لكن فيما يتعلق بالقياس وبسبب حرمته يكون خارجاً عن عموم نتيجة دليل الانسداد، وهكذا تكون الأُصول المتبعة فيما لا نص فيه عند أهل السنة، هي ذاتها تقريباً عند الشيعة؛ وفقاً لهذا المنهج باستثناء القياس، أو ما ثبتت حرمته.

وبعد هذا ننتقل إلى الضوابط والوسائل بناء على المنهج الشيعي المشهور، والذي يرى بطلان دليل الانسداد.

٢. ضوابط الاستنباط الشيعي وفق بطلان دليل الانسداد

المنهج الفقهي الشيعي المشهور يقوم على أساس بطلان الانسداد، وأنّ الظن إنّما يكون معتبراً فيما لو قام الدليل الشرعي على اعتباره، فيدخل تحت عنوان الظنون الخاصّة، من قبيل: الظن الناشئ من خبر الثقة، أو من الظهور، وقد تقدم الكلام في بداية المبحث أنّ الأصل عند الشك في حجّية أيّ طريق، هو أصالة عدم الحجّية، ولهذا فإنّ نتيجة هذا المنهج هنا في منطقة الفراغ، أو منطقة غياب النص عن الواقعة تماماً، تستلزم ـ بحسب القاعدة الأولية ـ الرجوع للأُصول العملية.

فليس للمجتهد ـ مع عجزه عن الوصول للواقع ـ أن يطلبه بما لم يثبت دليليته، ومن هنا يتجه نحو الحكم الظاهري المتمثّل بالأصل العملي، ومعه يثبت الوظيفة العملية عند الشك في الحكم الواقعي لأيّ واقعة جديدة ما دام لم يقم عليها علم، أو ظن معتبر.

هذا هو المنهج السائد، لكن مع هذا، فإنّ الانتقال لمرحلة الأُصول العملية، إنّما يكون بعد اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي، وذلك اليأس يكون متحققاً فيما لو انعدمت وفقدت ثلاثة أُمور، وهذه الثلاثة غالباً يمكن التوصل لها، وهي:

أوّلاً: الدليل العقلي على الواقعة. ثانياً: السيرة العقلائية. ثالثاً: الضرر في الواقعة المستحدثة.

ولهذا سوف نبحث في أُصول ثلاثة هامّة تمثّل وسائل يطلب بها الواقع عند فقدان النص قبل الانتقال لتحديد الوظيفة العملية، ثم بعد ذلك نتكلم بإيجاز عن الأُصول العملية، وهذه الثلاثة هي:

ـ الدليل العقلي

كما هو مشهور في الفقه الشيعي أنّ الدليل العقلي يعتبر رابع المصادر التي يُعتمد عليها في استنباط الحكم الشرعي، فالأدلة عندهم مرتّبة، يتقدمها: الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم الدليل العقلي.[1]

وهذا الترتيب تظهر منه الطولية[2] في الاستفادة من تلك المصادر، بمعنى أنّ الفقيه ينبغي أوّلاً مراجعة الكتاب في حكم الواقعة، فإن فقد النص فيه، أو لم يكن واضحاً، ينتقل نحو السنّة والروايات، فإن لم يجد ينتقل نحو الإجماع، وإن فقد الثلاثة ينتقل إلى دليل العقل.

ودليل الإجماع يكاد يكون مضمحلاً في دائرة الفقه الشيعي؛ لأنّه، أوّلاً: حجّيته تابعة لحجّية قول المعصوم، فهو يؤول للسنة التي تشمل ـ عند الشيعة ـ قول النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام. وثانياً: أكثر الإجماعات تكون مدركية، أي أنّها

---

١. أُنظر: على سبيل المثال: البحراني، يوسف، *الحدائق الناضرة*: ١/٢٦.

٢. والطولية هنا لا تنافي العرضية ـ أيضاً ـ بملاحظة أنّ دليل العقل قد ينفرد في إثبات الحكم مستقلاً عن الكتاب والسنّة، وهذا معنى كونه في عرض الأدلة الثلاثة.

حاصلة بسبب دليل معيّن. وثالثاً: تعذر وجود الإجماع المحصل، خصوصاً في زمن الغيبة، والمنقول منه ليس معتبراً عند كثيرٍ من المتأخّرين؛ ولهذا قال صرّح صاحب *الحدائق* بأنّه: ليس في عد الإجماع في الأدلة إلا مجرّد تكثير العدد وإطالة الطريق.[1]

ويعتبر ابن إدريس في القرن السادس أول فقيه شيعي جعل العقل دليلاً رابعاً، مصرحاً أنّ الاعتماد عليه يكون بعد فقد الأدلة الثلاثة، قال في *السرائر*: إنّ ما يعرف به المسائل الشرعية، أربع طرق: إمّا كتاب الله تعالى، أو السنّة المتواترة، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدنا الثلاث بقي الرابع، وهو دليل العقل،[2] فلم يكن يمثّل العقل دليلاً مستقلاً على الأحكام الشرعية حتى أواخر القرن الخامس الهجري، ومنذ القرن السادس فما بعده، اعتبره عدد من كبار علماء الشيعة، دليلاً على الأحكام الشرعية، ولكن عند فقد النص والإجماع.

٢. ١. ١. معنى الدليل العقلي

كما أنّه لم يكن معناه واضحاً ومحدداً، بل لبث غائماً إلى فترة طويلة، فتارة يطلق ويراد به الأدلة على الدليل، كما قيل: إنّه الاستصحاب والبراءة، وتارة يطلق على الظواهر، كدلالة المفاهيم ونحوها، وفي هذا السياق يقول الحلي (٦٧٦هـ) في *المعتبر*: إنّ دليل العقل قسمان: أحدهما: ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: الأول: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب. والقسم الثاني: ما ينفرد العقل بالدلالة عليه، وهو إمّا وجوب، كرد الوديعة، أو قبح، كالظلم والكذب، أو حسن، كالإنصاف والصدق.[3]

ونقل صاحب *الحدائق* أنّ العقل قد: فسّر عند بعض بالبراءة الأصلية

---

١. البحراني، يوسف، *الحدائق الناضرة*: ٣٥/١.

٢. ابن إدريس الحلي، محمد بن منصور، *السرائر*: ٣٧٧/١.

٣. الحلي، جعفر بن الحسن، *المعتبر*: ٣١/١.

والاستصحاب، وآخرون قصروه على الثاني، وثالث فسّره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع فسّره: بالتلازم بين الحكمين، المندرج فيه: مقدمة الواجب، واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية.[١]

وبعد حين توضحت معالمه عند المتأخرين، وعُرّف بأنه: كلّ حكم عقلي يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي،[٢] أو أنّه: كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كلّ قضية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي،[٣] مع التنبيه على أنّ الحكم العقلي ليس هو حكم القوة العاقلة بمعناها الفلسفي الذي يتميّز عْن باقي قوى النفس، بل المقصود به هو الحكم الذي يصدره الإنسان على وجه الجزم واليقين غير مستند إلى آية أو رواية.[٤]

ولا نستغرق كثيراً في تفاصيل تعريفه وتاريخه عند الشيعة، والمهم أنّه في الوقت الراهن يحظى الدليل العقلي بأهمية كبيرة على مستوى البحث الأُصولي، وقد خصصت له بحوث مستقلة، ونقحت كثير من تفاصيله.

والجدير بالذكر أنّ مجال العقل المؤثّر في الاستنباط، إنّما يكون في غير العبادات والتوقيفيات التي لا يمكن للعقل فهمها، ولهذا يذكر الصدر في رسالته العملية العبادية مع إيمانه بأنّ الدليل العقلي ممّا يُسوّغ العمل به: أنّه لم يجد حكماً واحداً يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي، فهو ثابت في الوقت نفسه بكتاب، أو سنّة.[٥]

---

١. البحراني، يوسف، *الحدائق الناضرة*: ٤١/١

٢. كلانتري، أبو القاسم، *مطارح الأنظار* (تقرير بحث الأنصاري): ٢٢٩.

٣. المظفر، محمد رضا، *أُصول الفقه*: ١٣٣/٣.

٤. عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأُصول* (تقرير أبحاث الصدر): ٣٠٩/٨.

٥. الصدر، محمد باقر، *الفتاوى الواضحة*: ١٥.

فالعقل ينفتح ـ كما ذكرنا كثيراً ـ فيما يمكن تعقُّل المصالح والمفاسد فيه، وهو يعمّ أغلب المعاملات، فهي أحكام عقلائية تسير وفق نكات ارتكازية مفهومة في كثير منها.

٢. ١. ٢. أقسام الأحكام العقلية

تتنوع الأحكام التي يستكشفها العقل بتنوع الاعتبار، فتارة يُلحظ المُدرك (بضم الميم) فينقسم دليل العقل إلى قسمين: حكم العقل النظري، وحكم العقل العملي، والمراد بالأول ـ على ما اشتهر ـ أنّه الحكم الذي ينبغي أن يعلم. والثاني: الذي ينبغي أن يعمل. ويفرّق الصدر بينهما بتفريق أكثر دقة، في أنّ الحكم العقلي إذا كان لا يستدعي خارجاً جرياً عملياً مباشراً فهو النظري، وإن كان ممّا يستدعي ذلك، فهو العملي، ومثال الأول إدراك العقل للاستحالة والملازمات، من قبيل: استحالة تكليف العاجز والملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته. ومثال الثاني: إدراك العقل بقبح الظلم وحسن العدل.

والحكم الشرعي الذي يراد اكتشافه من الحكم العقلي، لا يكفي فيه العقل العملي لوحده من دون انضمام الحكم النظري له، فلو كان المطلوب اكتشاف حرمة الكذب مثلاً ـ لو لم يقم نص عليه ـ فلا بدّ أوّلاً من حكم العقل العملي بقبح الكذب، ولا بدّ ثانياً من حكم العقل النظري بوجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، وأنّ كلّ ما حكم به العقل قد حكم به الشارع.[1]

وينقسم ـ أيضاً ـ بلحاظ استقلاله بالحكم وعدم ذلك إلى قسمين: الأول: ما يسمّى بالمستقلات العقلية. والثاني: ما يسمّى بغير المستقلات العقلية.

والمقصود بالأول استقلال العقل بالحكم من دون الاستعانة بمقدمة شرعية، بل تكون كلّ مقدماته عقلية محضة، من قبيل: حكمه بحرمة الكذب.

---

١. أُنظر: عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأُصول* (تقرير أبحاث الصدر): ٨/٣١٠ ـ ٣١١.

أمّا الثاني: فالمقصود به أنّ العقل لا يستقل بحكمه، بل يستعين بمقدمة شرعية، من قبيل: حكمه بوجوب مقدمة الحج، مستعيناً بحكم الشارع بوجوب أصل الحج، مع توسط كبرى حكم العقل: في أنّ وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته.[1]

٢. ١. ٣. نحوان من الاستدلال بالعقل لكشف الحكم الشرعي

والاستدلال بالعقل واستكشافه الحكم الشرعي يتصوّر بنحوين:

النحو الأول: أن يلاحظ العقل موضوعاً ما، لحاظاً صرفاً، فيدرك له حكماً، من دون ملاحظة أيّ عنوان مع ذلك الموضوع، له تأثير في ذلك الحكم، فلم يلحظ ـ مثلاً ـ عنوان المصلحة، أو المفسدة، ولا كون الموضوع ممّا يتوقف عليه حفظ النظام العام، ولا غير ذلك من العناوين، بل استقلّ العقل بحكمه، ومثاله: لحاظه أنّ العدل حسن، ومن ثم حكمه بلزوم فعله، وأنّ الظلم قبيح وحكمه بلزوم تركه، أو أنّ الشيء الواجب يحرم ضده.

وفي هذا القسم ذهب الأُصوليون إلى وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، فيُستكشف أن حكم الشارع يكون طبقاً لحكم العقل؛ لأنّ الحكم المدرك بالعقل حكم مطلق، غير مقيّد بشيء، فيعمّ حكم الشارع أيضاً.

النحو الثاني: وهو المهم في هذا البحث: أن يلحظ العقل وجود مصلحة، أو مفسدة في فعل، فيدرك لزوم جلبها، أو دفعها، من دون النظر إلى جهة الحسن والقبح.

في هذا النحو يقول الأُصوليون: إذا كان إدراك العقل مستنداً إلى المصلحة، أو المفسدة العامتين اللّتين يستوي في إدراكهما جميع العقلاء، عندئذ يصحّ استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي، وأمّا لو لم يكن

---

١. اُنظر: المظفر، محمد رضا، *أصول الفقه*: ٢/٢٦٣ ـ ٢٦٤.

إدراكه نوعياً يستوي فيه جميع العقلاء، بل كان إدراكاً شخصياً حصل للفقيه بالسبر والتقسيم،[١] فلا سبيل للعقل بأن يحكم بالملازمة فيه؛ وذلك لأنّ الأحكام الشرعية وإن كانت لا تنفك عن المصالح، أو المفاسد، ولكن يصعب على العقل أن يدركها كما هي عليه؛ لعدم إحاطة العقل بمصالح الأحكام ومفاسدها.[٢]

أقول: حينما نصل بالعقل إلى هذه النتيجة، فلن تكون هناك ثمرة عملية كبيرة، وفي الحقيقة سيكون البحث في الدليل العقلي بالتفاصيل المعقدة المذكورة في علم الأُصول لا يصل إلى محصل عقلائي، فهذا الحذر من توظيف العقل لن يخدم الفقه لكي يحقق أهدافه في شموليته لجميع مناحي الحياة، فالتعليل بعدم إحاطة العقل بمصالح الأحكام، إنّما يكون صحيحاً إلى حدّ كبير حينما تكون دائرته المسائل العبادية، لكن حينما يراد للعقل أن ينطلق في فضاء العادات والمعاملات العقلائية ليكشف المرتكزات العقلائية فيها القائمة على المصالح والمفاسد، فلن يكون ذلك المانع صحيحاً في الجملة، فإنّ العقل له من القدرة على تشخيص تلك المصالح والمفاسد، ومن ثمّ لو كانت الملازمة ثابتة بين حكم العقل والشرع؛ سنصل إلى نتائج تهدئ من قلق وهموم الفقيه الذي يبحث دائماً عن الحكم الشرعي، فتحديد قدرة العقل عن مهمته في كشف المقاصد والملاكات لن يضفي أيّ فائدة

---

١. السبر والتقسيم مصطلح يستعمل كثيراً عند أهل السنّة في القياس، ويراد بالسبر: الاختبار عندما يبحث الفقيه في الأوصاف المتحققة في أصل الحكم، ثم يستبعد ما يصح أن يكون علة منها، ويستبقي ما يعتقد، أو يظن بعلته، والمقصود بالتقسيم: استعراض الأوصاف التي تصلح أن تكون علة في الأصل وترديد العلة بينها. أُنظر: الحكيم، محمد تقي، *الأُصول العامّة للفقه المقارن*: ٣١٨.

٢. أُنظر: السبحاني، جعفر، *إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول* (تقرير بحث محمد حسين العاملي): ٨٦/٣ ـ ٨٩.

على العقل، وسوف يلبث العقل في دائرة النظرية، ولا ينطلق لفضاء الواقع وحياة الناس.

٢. ١. ٤. من ملحقات الدليل العقلي

٢. ١. ٤. ١. تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية

ممّا يرتبط بالدليل العقلي، اكتشاف علة الحكم عن طريق تنقيح المناط، أو إلغاء الخصوصية.

والتنقيح لغة له معان كثيرة متقاربة، فهو: التشذيب والتقشير والتهذيب وإزالة العيوب، ونقّحَ الكلامَ: فتّشه وأحسن النظر فيه،[1] أمّا المناط، فلغة: مكان النوط ـ أي التعليق ـ يقال ناطه بكذا ينوطه به نوطاً، ومناطاً، إذا علقه، والظاهر من استعمال اصطلاح المناط أنّ المقصود به غالباً في البحوث الأُصولية والفقهية، هو العلة لا الحكمة والمصلحة، وإطلاقه على العلة يكون بلحاظ أنّ الشارع قد ناط الحكم بها، وعلقه عليها، وإن كان التعبير مجازياً، كما يؤكد هذا ابن دقيق العيد من أنّ: تعبيرهم بالمناط عن العلة من باب المجاز اللغوي؛ لأنّ الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره.[2] فهو يطلق على العلة في الحكم، مع أنّ له إطلاقات أُخرى أيضاً.

فيكون معنى تنقيح المناط في الكلام من حيث اللغة: التفتيش في الكلام وإحسان النظر فيه وتشذيبه وتهذيبه بهدف التوصّل للعلة فيه، ويكون معناه من حيث الاصطلاح بما يقترب من ذلك، وربّما يكون الغزالي(٥٠٥هـ) أوّل من تعرّض لذكر تعريف هذا الاصطلاح، قال: تنقيح مناط الحكم، وهذا ـ أيضاً ـ يقرّ به أكثر منكري القياس: أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب،

---

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب* (مادة نقح): ٦٢٥/٢.

٢. الزركشي، *البحر المحيط في أُصول الفقه*: ٢٢٧/٤.

وينوطه به، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم.[١]

ويوضح الغزالي ذلك ببعض الأمثلة: من قبيل: ما ورد في الحكم بإيجاب العتق على الأعرابي، حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله، فإنا نلحق به أعرابياً آخر كما نلحق به غير العربي، لأنا نعلم أنّ مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع خصوص أعرابي، ونلحق به ـ أيضاً ـ من أفطر في رمضان آخر، لأنا نعلم أنّ المناط هتك حرمة رمضان لا حرمة ذلك الرمضان، بل نلحق به يوماً آخر من ذلك الرمضان، بل يلحق به الزنا أيضاً؛ لأنّه أشد في هتك الحرمة، إلّا أنّ هذه إلحاقات معلومة، تنبئ على تنقيح مناط الحكم، بحذف ما علم بعادة الشرع في موارده ومصادره في أحكامه: أنّه لا مدخل له في التأثير، ولكن قد يكون حذف بعض الأوصاف مظنوناً، فينقدح الخلاف فيه...والمقصود أنّ هذا تنقيح المناط بعد أن عُرف المناطُ بالنص لا بالاستنباط، ولذلك أقرّ به أكثر منكري القياس.[٢] ويفهم من ذلك أنّ تنقيح المناط ممارسة عقلية يقوم بها الفقيه من خلال إلغاء وحذف ما يرجحه عقله بأنّه لا دخل له من الأوصاف في علة الحكم.

وقد استعمل علماء الشيعة مصطلح تنقيح المناط كثيراً، ويقصدون به قريباً ممّا عرفه به الغزالي، وفي هذا السياق يقول الحلي (٦٧٦هـ):

> الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمّى: تنقيح المناط، فإن عُلمت المساواة من كلّ وجه، جاز تعدّية الحكم إلى المساوي، وإن علم الاختلاف أو جُوّز، لم تجز التعدية إلا مع النص على ذلك، لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية.[٣]

---

١. الغزالي، أبو حامد، *المستصفى*: ٢٨٢

٢. الغزالي، ابو حامد، المستصفي: ٢٨٢.

٣. الحلي، جعفر بن الحسن، *معارج الأصول*: ١٨٥.

وبهذا، فهو يرى تنقيح المناط طريقاً معتبراً في كشف العلة وتعميمها لغير مورد النص، فيما إذا أفاد القطع بالمساواة بين الأصل والفرع من جميع الجهات، كما صرّح الغزالي بذلك في النص السابق.

وهناك من يعتقد من علماء الشيعة المعاصرين ـ كالخوئي ـ أنّ تحقيق المناط هو عين القياس المجمع على بطلانه.[١]

٢. ١. ٤. ٢. الفرق بين تنقيح المناط وتخريجه وتحقيقه

الواقع أنّ تنقيح المناط ليس قياساً بالمفهوم السنّي، بل هو أحد أجزاء وعناصر عملية القياس، فقد ذكرنا سابقاً عند تعرضنا للقياس عندهم: أنّ الفقيه ـ في غير منصوص العلة ـ يقوم بثلاثة أدوار حتى يصل إلى نتيجة القياس، أوّلاً: يقوم بالتفتيش عن المناط في حكم الأصل، وهذا يصطلح عليه تخريج المناط، أي: استخراج علة حكم الواقعة التي ورد النص بحكمها، ثم بعد تخريج المناط يتبعه البحث في تحقيق ووجود هذه العلة في الواقعة التي لم يرد فيها نص بحكمها، وهذا يسمّى تحقيق المناط، ثم يلي ذلك، الحكم بأنّ الواقعتين متساويتان في العلة، وتبنى على هذا، التسوية في الحكم لهما، وهذا هو المقصود بالقياس.

أما تنقيح المناط، فهو يشبه إلى حدّ ما تخريج المناط، لكن لا يطابقه، وأحياناً يضطر لممارسته الفقيه حينما يكون حكم الأصل مشوباً بأوصاف يمكن أن تصلح علةً للحكم، وقد لا تصلح، فيعمد الفقيه إلى استبعاد، أو إلغاء الأوصاف التي لا تصلح للعلية، وإبقاء ما يصلح فيها. بعد ذلك يقوم بتحقيق المناط، وهو التأكد من وجود تلك العلة في الفرع.

٢. ١. ٤. ٣. تنقيح المناط ليس قياسًا

من هنا ذهب معظم فقهاء الشيعة إلى عدم ارتباط تنقيح المناط بالقياس؛

---

١. الغروي، علي، *شرح العروة الوثقى*، الطهارة (تقرير بحث الخوئي): ١٧٣/٦.

بل هو مما يساعد عليه الفهم العرفي، وفي الوقت ذاته يحذرون من أنّ تنقيح المناط ممّا يمكن أن ينزلق فيه الفقيه؛ فربّما يُلغي بعض القيود باستحسان، أو غيره، مع عدم مساعدة العرف عليه، فينبغي عليه الاحتياط التام في تنقيح موضوع الحكم، والاقتصار بما يساعد عليه فهم العرف على إلغاء القيد، وإن شك في مساعدة العرف على الإلغاء وعدمها، فليس له تعميم الحكم.

والتعميمات المستندة لتنقيح المناط، لا صلة لها بالقياس، وإنّما هي استظهار مفاد الدليل واستنطاقه حسب الفهم العرفي.

وهذا ما يعبّر عنه في الفقه الإمامي، بإلغاء الخصوصية، أو مناسبة الحكم والموضوع، مضافاً إلى التعبير عنه بتنقيح المناط، على أنّ قسماً ـ بحسب التتبع ـ من الأحكام المستنبطة باسم القياس عند أهل السنّة داخل في هذا العنوان، أي: إلغاء الخصوصية حسب فهم العرف، دون أن يكون هناك أصل وفرع.[1]

وعلى أيّة حال، فإنّ تنقيح المناط هو استنباط وإدراك علة الحكم المنصوص، من طريق العقل، بمعونة العرف، وقد يسمّى بالعلة المستنبطة، فيستكشف وجود المعلول وهو الحكم الشرعي من خلال تحصيل علة من بعض الأحكام الثابتة والتي لم ينص على عليتها، وإلغاء الخصوصية من فعل ذلك التنقيح، وهو يعدّ مسلكاً من مسالك تحصيل العلة عند أهل السنة.[2]

وجاء في *الفوائد الحائرية*:

> إنّ تنقيح المناط مثل القياس، إلاّ أنّ العلّة المستنبطة فيه يقينيّة، بناء على عدم جواز تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، والتنقيح لا يحصل إلّا بدليل يقينيّ شرعيّ، فينحصر دليله في الإجماع والعقل، ولهذا لا يذكر

---

١. أُنظر: السبحاني، جعفر، *أُصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه*: ١٠٦ ـ ١٠٧. وانظر: الحكيم، محمد تقي، *الأُصول العامّة للفقه المقارن*: ٣١٥.

٢. أُنظر: الشوكاني، *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأُصول*: ٢٢١.

فقهاؤنا في كتبهم الاستدلاليّة اسم تنقيح المناط غالباً؛ لأنّ الحجّة في الحقيقة هي تنقيح المناط بعنوان اليقين.[1]

ولا شك في أنّ هذا الطريق (تنقيح المناط) يعدّ انفتاحاً على العقل، ولو بمقدار ضئيل، في استكشاف ملاكات الأحكام، والانطلاق من ذلك إلى تطبيقات فقهية كثيرة، ببركة هداية العقل.

وسواء قلنا أن مرجع ذلك للظهور العرفي، أم للعقل، أم لهما معاً، فإنّ الظهور حينما يكون التزامياً لا منطوقياً، بلا شك يكون عقلياً؛ لهذا عرفوا المفاهيم بأنّها مدلول التزامي عقلي: إمّا أن تكون لازماً بيناً بالمعنى الأعم، أو الأخص.[2]

ثم ينبغي أن يكون تنقيح المناط في إطار مقاصد الشريعة العامّة؛ ليتمكن الفقيه من ضبط تلك الاستكشافات للمصالح والعلل، ويقدّر مدى انسجامها مع تلك المقاصد.

نكتفي بهذا المقدار من بحث الدليل العقلي، وإن كان هناك كثيرٌ من الزوايا التي بحاجة إلى بيان وتفصيل؛ لكن هذا المقدار يحقق الغرض. ثم بعد ذلك ننتقل إلى السيرة العقلائية.

٢. ٢. السيرة العقلائية (المستحدثة)

من الطرق التي يمكن بها استكشاف الحكم الشرعي في منطقة الفراغ، هو طريق السيرة العقلائية، أو ما يصطلح عليه ببناء العقلاء، وقد مرّ سابقاً بيان معناها في بحث طرق كشف المصلحة في الحكم الحكومي، وقلنا: إنّها استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء، أو تركه.

لقد بدأ الاهتمام يتسع بدليل السيرة العقلائية في الآونة الأخيرة لسد الفراغ الحاصل في الفقه؛ بسبب بروز العديد من المسائل المستحدثة، والتي أمست

---

١. الوحيد البهبهاني، محمد باقر، *الفوائد الحائرية*: ١٤٧.

٢. أُنظر: الخوئي، أبو القاسم، *أجود التقريرات* (تقرير بحث النائيني): ٤١٣/١.

بحاجة إلى أحكام تنبثق من داخل الشريعة، وبعد أن انحسر عدد الأدلة بخروج مثل: حجية الإجماع المنقول والشهرة، أو العمل بالخبر الضعيف، ونحو ذلك.[1]

هذه السيرة يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: الأول: سيرة تنقح موضوع الحكم الشرعي، ويكون تأثيرها في أنّ الحكم الذي ثبت بالنص يتبع موضوعه، وهذا القسم له صورتان: الأُولى: أن تتصرف السيرة بمفهوم الموضوع في دليل الحكم، بمعنى أنّها موجدة له، من قبيل: تحديد مفهوم مقدار النفقة المأخوذ في دليل وجوب النفقة على الزوجة، ومفهوم النفقة هذا قد بيّنه القرآن، وهو الإمساك بمعروف، فتتدخل السيرة لتحديد معنى المعروف، وقد يرى العرف أنّ هذا المعروف أتم وأكمل مما كان سابقاً. الصورة الثانية: أن تكون السيرة منقحة للموضوع إثباتاً، بمعنى أنها كاشفة عنه لا موجدة له، كما لو دل الدليل على أنّ: «المؤمنين عند شروطهم» فلو حصل بينهم بيع، لكن لم يُشترط فيه لفظاً حق خيار الفسخ عند ظهور الغبن الفاحش، فإنّ ثبوت ذلك الحق على تقدير وقوع الغبن لاحقاً لا يتوقف على الاشتراط اللفظي؛ بمقتضى دليل السيرة؛ لأنّ بناء العقلاء في مقام المعاوضات لا يرفعون يدهم عن مالية المال، وقد مرّ شبيه هذا في البحوث المتقدمة عند التعرض لمنهج أهل السنّة في ملء الفراغ، في بحث قاعدة العرف.

وفي هذا القسم بصورتيه لا تكون هناك حاجة للبحث عن دليلٍ على حجّية هذه السيرة؛ لأنّه لم نثبت بهذا السيرة حكماً كليّاً، بل الحكم ثابت بدليله الخاصّ.

والقسم الثاني من السيرة: هي التي تنقح ظهور الدليل لا موضوعه، وهو مرتبط ببحث حجّية الظهور، ولسنا بحاجة له هنا. والقسم الثالث وهو المهم: السيرة العقلائية التي يراد بها إثبات حكم شرعي كلي، من قبيل: السعي

---

١. أُنظر: عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأُصول* (تقرير أبحاث الصدر): ١٩٢/٩ ـ ١٩٣.

لإثبات انفساخ البيع لو تلف المبيع قبل قبضه، فهناك سيرة قائمة على بطلان المعاملة فيما لو تلف العوضان قبل القبض.

وفي هذا النوع من السيرة يذهب مشهور علماء الشيعة إلى أنّها بحاجة إلى إمضاء الشارع لها حتى يستكشف منه الحكم الكلي، إمّا بالإمضاء الفعلي مباشرة، كما لو يصرح الشارع بذلك، ويعلن موافقته عن هذه السيرة، أو أن يسكت عنها ولم يردعها، وهذا ـ أيضاً ـ يستكشف منه رضاه، ولكن هذا لا يتم إلا أن تكون تلك السيرة معاصرة لزمن النبيّ ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام.[1]

أما لو كانت السيرة مستحدثة ومتأخّرة عن زمن المعصوم، فلا يمكن الكشف بها عن الحكم الشرعي؛ لعدم إمكان إحراز رضا الشارع بتلك السيرة. وهذا النوع من السيرة هو المهم في بحثنا؛ لأنّ البحث في المسائل المستحدثة التي لم يكن موضوعها متحققاً زمن النص.

٢. ٢. ١. حجّية السيرة المستحدثة

يرفض معظم علماء الشيعة حجّية السيرة المستجدة والمتأخّرة عن زمان النص، كما ذكرنا، بمعنى أنّها لا تكشف عن الحكم الشرعي؛ لعدم إمكانية تحقق إمضائها، لكن في الوقت ذاته برزت بعض الدراسات الحديثة التي تحمل رؤية جديدة تخالف الرؤية السائدة، وأخذت تلك الدراسات تحلل جذور السيرة العقلائية ومناشئها؛ بهدف تحقيق إثبات حجيتها، حتى لو لم تكن معاصرة لزمان المعصوم، سعياً لإيجاد حلول لبعض المستحدثات التي برزت مؤخّراً. فحق التأليف ـ مثلاً ـ يقوم عليه ارتكاز عقلائي بأنّه مما ينبغي مراعاته، وهو من الموضوعات التي لم تكن زمن النص، ولم يكن هناك دليل قرآني، أو روائي بخصوصه، وإجراء مثل أصالة البراءة الذي يثبت جواز استيفائه يصطدم مع ذلك الارتكاز العقلائي.

---

١. أنظر: عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأصول*: ١٩٢/٩ ـ ٢٠٢.

ولهذا كانت هناك بعض الأسئلة حول السيرة العقلائية، أولاً: هل إمضاء السيرة من الشارع إمضاء لها بنحو القضية الحقيقية أم الخارجية؟ وثانياً: هل يمكن استكشاف الإمضاء عن السيرة اللاحقة، بعدم الردع عنها في زمان المعصوم، ولو لم يكن موضوعها متحققاً آنذاك؟ وثالثاً: هل السيرة التي تمثّل اتفاق العقلاء على أمر، تختلف عن حكم العقل بذلك الأمر، أم أنّها تؤول لحكم العقل؟

٢. ٢. ٢. ثلاث طرق للقول بحجّية السيرة المستحدثة

فهنا بحسب ما يتوقع من تلك الأسئلة توجد ثلاث طرق للقول بحجّية السيرة المستحدثة، وأحد الأجوبة عن هذه الأسئلة ـ على تقدير صحّته ـ كاف في امتداد السيرة العقلائية لتشمل حتى زمن غير المعصوم في كشفها عن الحكم الشرعي.

٢. ٢. ٢. ١. إمضاء السيرة كان بوصفها النوعي

فلو كان الجواب عن السؤال الأول: إنّ السيرة الممضاة في زمن النص بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية، فهذا يعني القول بحجّية السيرة المتأخّرة، ومعنى الإمضاء على نحو القضية الحقيقية، إمضاؤها نوعاً لا شخصاً. وبعبارة أُخرى: إنّ لحاظ السيرة على فعل، تارة لا ينصب على خصوصية الفعل، بل ينصب على أنهّا مما اتّفق عليه العقلاء بصفتها العقلائية، بغض النظر عن الفعل المتفق عليه، وتارة يلحظ في الإمضاء خصوص طبيعة الفعل الذي اتفق عليه العقلاء، فالأول يكون بنحو القضية الحقيقية، والثاني بنحو القضية الخارجية.

وقد نقل الصدر أنّ هناك رأياً يعتقد بأنّها ممضاة بنوعها لا شخصها، قال:

> وقد يقال: إنّ الشارع الذي أمضى السيرة العقلائيّة المعاصرة له، لم يمضها بوصفها الشخصي، بل أمضاها بوصفها النوعيّ، بمعنى: أنّنا نفهم من عدم تصدّي الشارع لبيان أحكام وتأسيس تشريعات في أبواب متعدّدة، نفهم من ذلك أنّه ترك هذه الأُمور للعقلاء، وإن تدخّل تدخّلًا

جزئيّاً في باب المعاملات، لكن لم يتدخّل تدخّلًا تفصيليّاً، كما تدخّل في باب النكاح والعبادات والطهارة والطلاق وغيرها، فنستكشف من سكوت الشارع وعدم التصدّي لبيان تلك الأحكام، أنه عوّل على ما عليه السيرة العقلائيّة بطبعها ونوعها وبمختلف أشكال تغيّرها وتبدّلها، وهذا إمضاء إجماليّ لما تستقرّ عليه السيرة في مختلف الأزمنة.[١]

ثم ذكر أنّه هذا غير صحيح؛ لأمرين: أحدهما: إنّه لا مبرر معقول للشارع لأن يمضي السيرة بنحو القضية الحقيقية، ولا شاهد على ذلك،[٢] وربما لأنّ السيرة ليست من الألفاظ حتى ينعقد لها إطلاق زماني.

وهذا الرأي الذي صرّح به الصدر بعنوان يقال، ربّما كان للأصفهاني، حيث نقل عنه الصدر ـ في مورد ومصدر آخر ـ أنّه في حاشيته على *الكفاية* ذكر أنَّ للشارع حيثيتين: حيثية كونه عاقلًا من العقلاء، بل سيدهم، وحيثية كونه شارعاً، وفي موارد السير العقلائية يعرف أنَّ الشارع بما هو عاقل له نفس الموقف المنعقد عليه السيرة، وإلَّا لكان خلف عقلانيته، أو عقلائية السيرة، ويشك في انَّه بما هو شارع هل يخالف ذلك، أم لا؟ أي: أنَّ حيثية كونه مشرعاً هل تمنع عن ذلك، أم لا؟ وهذا مجرّد احتمال، بعد إحراز أصل موافقته عليه، فلا يعتنى به ما لم يثبت خلافه،[٣] فلو تم قبول هذا القول الذي رفضه الصدر، فعندئذ تثبت حجّية السيرة المتأخّرة.

وثمرة ذلك أنّه كما بنى العقلاء القدماء على سيرة تثبت حقوقاً مثل: حق الحيازة والخيار، واستكشف منها الفقهاء آنذاك حكماً شرعياً بذلك، كذلك عقلاء اليوم يبنون على كثير من الحقوق مثل: حق التأليف ونحوه، فيثبت وجوب رعاية هذه الحقوق من خلال هذه السيرة المشرعة والكاشفة عن حكم الشارع.

---

١. أُنظر: عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأُصول*: ٢٠٣/٩.

٢. أُنظر: المصدر نفسه: ٢٠٤/٩. مع توضيح منا.

٣. الهاشمي، محمود، *بحوث في علم الأُصول* (تقرير بحث السيد الصدر): ٢٤٤/٤.

٢. ٢. ٢. ٢. السيرة المستحدثة ممضاة فعلاً في زمن المعصوم

أمّا السؤال الثاني المتقدم، فلو كان الجواب عليه بإمكانية استكشاف الإمضاء، من خلال عدم الردع عن هذه السيرة التي سوف تتكون لاحقاً، تكون النتيجة بشكل واضح حجّية السيرة المتأخّرة.

وأساس هذه الفكرة: أنّ الشارع لما كان عالماً بوقوع السير المستحدثة بين العقلاء إلى يوم القيامة، كان عليه أن يعلن مخالفته لهذه السير لو لم تكن مقبولة عنده، ولها تأثير سلبي على الاستنباط، ولو عن طريق بيانٍ عام، أو مطلق، أو غيرهما؛ ليُفهم ردعه عن تلك السير المستحدثة بذلك العموم، أو الإطلاق، ولا يمكن القول بأنّ الشارع أهمل موقفه من تلك السير المستحدثة، فلم ينكرها ولم يؤيّدها؛ وعلى هذا يقال: بأنّ الشارع طالما لم يردع عن هذه السير الجديدة، فإنّها مقبولة لديه من غير محذور في ذلك.

هذا الاستدلال لم أجد من تبناه، لكنّه مذكور في بحث بعض فقهاء الشيعة كالسيد الخميني، وقد ذكره كدعوى، ثم ما لبث أن رفضها، وهذا الكلام بعينه ينقله تلميذه اللنكراني في بحث أدلة التقليد، حيث يقول في رفض تلك الدعوى:

> لم يكن بناء الشارع في تبليغ الأحكام وهداية الأنام إلّا على التوسّل بالطرق العقلائية والأُمور العادية، ولم يكن بناؤه في هذا المقام على الرجوع إلى علمه بالمغيبات وتبليغ الأحكام حسب ما يعطيه ذلك العلم، وحينئذٍ فليس دعوانا أنّ الشارع كان عليه أن يردع عن هذه الطريقة الفعلية لو كانت غير مرضية له راجعة إلى أنّه لأجل كونه عالماً بالمغيبات لا بدّ له من الردع، أو الإمضاء بالنسبة إلى الأُمور المستقبلة والمتأخّرة عن زمانه، وإذا لم يردع، يكشف ذلك عن رضاه.[1]

---

١. أُنظر: اللنكراني، فاضل، *تفصيل الشريعة* (تقرير بحث السيد الخميني) ج: ص٥٣؛ وانظر: اللنكراني، *معتمد الأُصول*: ٢/٤٤٤ ـ ٤٤٦.

وفي الحقيقة يواجه هذا النمط من الاستدلال إشكالاً، حاصله: من غير الممكن إمضاء سيرة عقلائية في زمن المعصوم لم يتحقق موضوعها بعد، وإلّا يكون إمضاءً بلا مقتضٍ له.

٢. ٢. ٢. ٣. رجوع بناء العقلاء لحكم العقل

وجواب السؤال الثالث: قد يكون في أنّ بناء العقلاء ليس إلا حكم العقل القائم على المصالح والمفاسد.

وهذا الرأي هو ظاهر كلام الطباطبائي في حاشيته على *الكفاية*، فهو يعتقد أنّ السيرة العقلائية ذات جذور ومناشئ عقلية، وبناء العقلاء يراه يؤول إلى الفطرة، وحكم العقل المرتبط بالحسن والقبح والمصالح والمفاسد، وما دامت حفظ المصالح العامّة هي المناط في حكم العقلاء ومنع الاختلال فيه، فحكم العقلاء حينئذ مستند إلى هذا المناط، وعندئذ، فإنّ قبول هذه الفكرة تفضي إلى أنّ كلّ السير العقلائية المرتبطة بالفطرة وبالمصالح والمفاسد، لا حاجة فيها للمعاصرة لزمان المعصوم، بل يكفي فيها سكوت الشارع، وهكذا تكون حجية السيرة ذاتية.

يقول الطباطبائي: تحقق البناء من العقلاء بما هم عقلاء واقعون في ظرف الاجتماع وطريق الاستكمال، فلا يخالفه إنسان بالفطرة...ثم إنّك عرفت في بحث الوضع، أنّ اعتبار الوضع والدلالة اللفظية ما يقتضى به الفطرة الإنسانية ونظام الاجتماع، فهو ما بنى عليه العقلاء، ولا معنى للردع عنه، ومن هنا يظهر أنّ بناء العقلاء حجة بالذات.[١]

وذكر في مورد آخر من حاشيته: أنّ بناء العقلاء نوع من الحكم، وهو المُثبت في القضايا الاعتبارية غير المتغيّرة عندهم.[٢]

---

١. الطباطبائي، محمد حسين، *حاشية الكفاية*: ٢٠٦/٢.

٢. المصدر نفسه: ٢٤٠/٢.

وقد يقال إنّ البناء على كونها حكماً عقلياً يواجه إشكالاً، في أنّه لا يمكن الردع عنه؛ لأنّ الأحكام العقلية غير قابلة للردع والتخصيص. وجوابه: بإمكانية الردع، وهو يكشف عن أنّ هذه السيرة المردوع عنها لم تكن عقلية من الأساس، وأنّها خارجة عن عموم السيرة تخصصاً.

ويبدو لي أنّ بناء العقلاء واتفاقهم على مسألة، فيما لو كانت متحققة في زمان ما وفي أماكن مختلفة، يكشف ذلك الاتفاق أنّ متعلقه فطريٌّ، والحاجات الفطرية ليست بالضرورة أن تظهر جميعها في زمان من الأزمنة، بل يمكن ظهورها تدريجياً بحسب التطوّر الحاصل في المجتمعات، وحينما يكون ذا صبغة فطرية سليمة، فإنه عندئذ يكشف عن ارتضاء الشارع له، ولو لم يكن ذلك الاتفاق في زمن النص؛ لأنّ الشريعة جاءت موافقة للفطرة السليمة، في جميع قوانينها وأحكامها.

وعندئذ، فإنّ استيفاء حق التأليف من قبل الغير يعدّ ظلماً وقبيحاً بحسب الفطرة؛ فيلتزم بأنّ الشارع ـ أيضاً ـ يراه قبيحاً، وما حكم به العقل والفطرة حكم به الشارع.

اكتفي بهذا المقدار اليسير في البحث عن السيرة المستحدثة وكشفها عن الحكم الشرعي في غياب النص.

والنتيجة، لو آمنا بصحّة أحد تلك الطرق الثلاثة، ولا يبعد صحّة الثالث منها، تكون حجية كلّ سلوك معتبر لدى العقلاء، مع التقيد أنّ هذا السلوك لم يتشكل من العاطفة، أو التقليد والتلقين، فهو حجّة، ويكشف عن الحكم شرعاً، ومجرّد كون احتمال وقوع كلّ العقلاء في الخطأ، لا يسوّغ رفض هذه السيرة، ما دامت نابعة من الفطرة، فيكون حالها حال كثيرٍ من الأحكام التي بلا شك أنّ قسماً منها غير مطابق للواقع.

ثم بعد ذلك ننتقل إلى الأمر الأخير الذي يمكن به ملء الفراغ التشريعي قبل الاتكاء على الأصل العملي، وهو تشخيص انتفاء الضرر.

٢. ٣. تشخيص انتفاء الضرر

من الأُمور التي يتحقق معها اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي، ومن ثم الانتقال للأصل العملي، هو القطع بانتفاء الضرر، أمّا لو عُلم الضرر، أو ظُن به، فلا يكون مجالاً لذلك الانتقال.

وهنا تارة يقع البحث في القاعدة العقلية دفع الضرر المحتمل، وهو يرتبط بما مرّ من دليل العقل، وتارة يكون البحث في مفاد الحديث المشهور: «لا ضرر»، وسوف يأتي أنّ هذا الحديث يشكّل قاعدة، تسمى بقاعدة نفي الضرر، أو قاعدة لا ضرر، وهي قاعدة معروفة في البحث الأُصولي والفقهي، وبحثها هنا لا يستلزم أن يكون بحثاً في دليل روائي، ومن ثم يكون خارجاً عن أدلة منطقة الفراغ التشريعي، فقد يقال: إنّ كلّ ما يكون مورداً لقاعدة لا ضرر سيكون تابعاً للدليل اللفظي، فلا فراغ أصلاً، والجواب عن ذلك: إنّ مفاد قاعدة «لا ضرر» يشكّل مبدأ فوقانياً بعيداً، عبرنا عن مثله سابقاً بالمبادئ العليا، فليس هو دليل نصي وحكم خاص لواقعة محددة، فحينما يكون مفاده ـ كما هو المشهور ـ: أنّ كلّ حكم ضرري، منفي في التشريعات الإلهية، عندئذ لا يختلف عن مفاد: لا ظلم في الشريعة، ولا جور، ولا حرج، ولا مشقة، ونحو ذلك، ممّا يستفاد من مجموعة نصوص كثيرة، قرآنية أو روائية، فهنا كما أنّ التشريع لو لزم منه الظلم، أو العسر، أو الحرج، أو المشقة الشديدة، يكون منفياً، كذلك الضرر؛ ولهذا يمكن أن تشكل قاعدة لا ضرر مقصداً عامّاً تحكم كلّ التشريعات بلا استثناء، وهذا هو ما عبرنا عنه سابقاً بمقاصد الشريعة، ولا يبعد أن يقال إنّ كلّ ما ورد بلسان النفي ـ مثل: لا ضرر، ولا حرج، ونحو ذلك ـ يكون ظاهراً في أنّ المادة التي وقع النفي عليها تشكل مانعاً لثبوت الأحكام في شريعة الإسلام، فتشكل إطاراً عامّاً وفضاء ينبغي للفقيه أن يستنبط جميع الأحكام في ضوئها، بحيث لا تتصادم مع تلك الموانع.

على أنّ الضرر لو فُسّر في دليل قاعدة لا ضرر بما يعمّ المفسدة وفوات

المصلحة، سيكون له شأن آخر، وسوف تكون أحد دلالات الحديث، أنّه يؤصل لتشخيص المصالح والمفاسد، وربما يكون ذلك مشابهاً للمصالح المرسلة، أو الاستصلاح عند أهل السنّة، كلّ سيأتي لاحقاً، ولنبيّن الآن معنى الضرر بنحو مختصر:

٢. ٣. ١. معنى الضرر

قال الأزهري(٣٧٠هـ) في *تهذيب اللغة*: الضرر: ضد النفع، والضر: الهزال وسوء الحال، والضرر: النقصان، تقول: دخل عليه ضرر في ماله، وكل ما كان من سوء حال وفقر، في بدن، فهو ضر، وما كان ضداً للنفع، فهو ضر.[١]

فهو يُستعمل في سوء الحال والنقصان والفقر، ويستعمل ـ أيضاً ـ في الضيق والشدة والإيذاء،[٢] وكذلك في المكروه،[٣] ويجمع ذلك كلّه: أنّه ما كان ضد النفع. وبهذا الشمول تدخل ـ أيضاً ـ المفسدة، فهي ضد النفع، وكذلك تفويت المصلحة، هكذا يفهم العرف.

ولم يختلف معناه الاصطلاحي عن اللغوي، ولهذا ذكر صاحب *الموطأ* (١٧٩ هـ) أن الضرر يقصد به: إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً.[٤] والسيد الخوئي، أنه عبارة عن: النقص في الأموال، أو الأعراض، أو الأعضاء والأطراف أو الأنفس.[٥]

٢. ٣. ٢. قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون

وبعد بيان معنى الضرر، نقول: أما بلحاظ حكم العقل بوجوب دفع ذلك:

---

١. الأزهري، محمد بن أحمد، *تهذيب اللغة*: ٣١٤/١١.

٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*: ٤٨٢/٤ ـ ٤٨٤.

٣. الفيومي (٧٧٠هـ)، أحمد بن محمد، *المصباح المنير*: ٣٦٠/٢.

٤. ابن أنس، مالك بن أنس بن مالك، *الموطأ*: ١٠٧٨/٤.

٥. الخوئي، أبو القاسم، *مصباح الفقاهة*: ٤٦٩/٢، وانظر: الأصفهاني، محمد حسين، *حاشية المكاسب*: ٢٤١/٤.

فإنه من المشهور أنّ دفع الضرر المحتمل، أو المظنون ممّا يحكم به العقل والعقلاء، فضلاً عن الفطرة والغريزة، فهي حاكمة ـ أيضاً ـ بذلك، وهو لا يختص بالإنسان، بل يشمل حتى الحيوان؛ ضرورة أنّ الاتّقاء والحفظ من الضرر ارتكازي لكلّ ذي شعور،[1] وهذا الضرر الذي يحكم به العقل أو الفطرة، لا يقتصر على الضرر الأُخروي، بل يشمل الدنيوي فيما لو لم يكن في الأخير غرض عقلائي.

وبعد هذا، نقول: يمكن أن نشكل دليلاً لمياً على اكتشاف الحكم الشرعي في منطقة الفراغ، وفي مجالها من الأُمور المستحدثة، هذا الدليل ينطلق من ظن المجتهد بالمفسدة، أو فوْات المصلحة، وهذا الضرر ممّا يجب دفعه، فينبغي أن يحكم وفقاً لظنه بالضرر والمفسدة، فيما لو كان هذا الضرر يدور في مقاصد الشريعة الضرورية.

وحاصل الدليل ـ كما يختصره السيد الخميني ـ في بحث حجّية مطلق الظن، أنه: مركب من صغرى مفادها: إنّ في مخالفة المجتهد لما ظنه مظنة للضرر، وكبرى مفادها: إنّ الضرر المظنون واجب التحرز عقلاً، فينتج: أنّ مخالفة المجتهد لما ظنه واجب التحرز عقلاً.[2]

وهذا الدليل ذكره القمي في *قوانينه*: أنّ مخالفة ما ظنّه المجتهد حكم اللّه، مظنّة للضرر، ودفع الضرر المظنون واجب.[3]

وهو يتوقف على قبول الصغرى والكبرى، وإلّا لو لم يتم أحدهما، فلا ينفع شيئاً، وقد بُحث هذا الدليل بشكل مفصّل في كثير من كتب علمائنا؛ تبعاً للقمي؛ وتبعاً لمناقشة الأنصاري له.

---

١. أُنظر: الصافي، حسن، *الهداية في الأُصول* (تقرير بحث الخوئي): ٩/٣.

٢. السيد الخميني، روح الله، *أنوار الهداية*: ٣٣٣/١.

٣. القمي، أبو القاسم بن محمد حسن، *القوانين المحكمة في الأُصول*: ٤٣٦/٢، ١٨/٣.

كما أنّه يتوقف على شمول الضرر للدنيوي والأُخروي معاً ـ كما أكدّنا ـ ويتوقف ضمناً ـ أيضاً ـ على قبول الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وفي هذا السياق يقول النائيني:

> إذا أريد من الضرر المحتمل، خصوص الدنيوي، فلو استقل بوجوب دفعه، لحَكَمَ الشارع على طبقه، بقاعدة الملازمة، فإنّ حكم العقل بذلك واقع في مرتبة علل الأحكام الشرعية دون معلولاتها، وما كان كذلك يكون مستتبعاً للحكم الشرعي ـ كما أوضحناه في بعض مباحث القطع، إلا أنّ استقلال العقل بذلك في غير الأعراض والنفوس والأموال في الجملة ممنوع.[1]

في حين يرفض العراقي تلك الملازمة؛ مدّعياً عدم إحاطة العقل بجميع الجهات الدخيلة في الأحكام الشرعية؛ لاحتمال أن يكون في البين ما يمنع عن فعلية التكليف بحيث لم يدركه العقل.[2]

ولست أستطيع الجزم بصحّة هذا الدليل، فثمّة مقدمات كثيرة ينبغي تحقيقها قبل الجزم بصحّته، أو بطلانه، وهي بحاجة إلى دراسة أكثر تفصيلاً، تخرج عن مجال هذا الكتاب، على أنّ معظم المعاصرين يبطلون مقدماته.

فلو تمّ قبول هذا الدليل سوف ينتج أنّ كلّ ما يظنه الفقيه من ضرر، أعم من فوات المصلحة، أو تحقق المفسدة، سواء أكان الضرر شخصياً كالتدخين مثلاً، أم نوعياً مرتبطاً بحفظ النظام، يكشف بحكم الملازمة عن حكم شرعي.

ولهذا لا يمكن الانتقال إلى الأُصول المؤمنة ما دام هذا الضرر مشخصاً في الواقعة، وقد صرّح النائيني؛ تبعاً للأنصاري في عدم جريان الأُصول العقلية والشرعية في موارد الظن بالضرر، قال:

---

١. الخوئي، أبو القاسم، *أجود التقريرات* (تقرير بحث النائيني): ١٨٨/٢.

٢. البروجردي، محمد تقي، *نهاية الأفكار* (تقرير بحث ضياء العراقي): ١٤٥/٣.

والحق هو ما أفاده الشيخ في مبحث البراءة، من أنّه لا تجرى البراءة العقلية والشرعية في موارد الظن بالضرر الدنيوي، وتجري في موارد الظن بالضرر الأُخروي.[1]

كما أنّ تشخيص الضرر لا بدّ أن يكون بمعونة مجموعة من المتخصصين في شتّى المجالات الحياتية مع نخبة من الفقهاء، فاليوم لا بدّ أن يتعاون الجميع في صياغة الحكم الشرعي، فالفقه من الأهمية والخطورة بمكان لا يمكن معها أن يُقتصر فيه على الفقيه فحسب ـ على ما له من مكانة رفيعة ـ بل هناك حاجة ملحة إلى مشاركة أنواع المعرفة ومناهجها، فكل خبير يمكن يساهم في صياغة وإنتاج الحكم الشرعي، من خلال تشخيص موضوعاته تشخيصاً علمياً وفق الآليات المعرفية الحديثة.

هذا ما كان بلحاظ حكم العقل بدفع الضرر، أمّا ما كان بلحاظ نفي الضرر المدلول لحديث لا ضرر ولا ضرار، المشهور، فنقول:

٢. ٣. ٣. قاعدة لا ضرر

جاء في تقرير بحث الصدر في شرائط إجراء الأُصول العملية: أنّ الفاضل التوني قد جعل من شرائط جريان البراءة، عدم استلزامها للضرر على مسلم آخر.

ثم قال: وأُشكل عليه بأنّ هذا الاشتراط مع تحقق أنّ المورد من موارد قاعدة لا ضرر، فلا حاجة لهذا الاشتراط؛ لأنّ القاعدة حاكمة على الأمارات، فضلاً عن أصالة البراءة، فلا مورد لأصالة البراءة، وليس هذا شرطاً مستقلا لجريان البراءة.

ونقل عن الخوئي: أنّه حتى لو لم تكن قاعدة لا ضرر تامّة في نفسها، فإنّ البراءة غير جارية في مورد الضرر؛ لأنّ حديث الرفع الذي هو دليل البراءة

---

١. الكاظمي، محمد علي، *فوائد الأُصول* (تقرير بحث النائيني): ٢٢٤/٣.

وارد في مقام الامتنان، ومع الضرر ينتفي الامتنان، فلا بدّ ألا تكون في البراءة مخالفة للامتنان على الآخرين، وإلّا لم يشمله حديث الرفع.[١]

٢. ٣. ٤. أهمية قاعدة لا ضرر

هذه القاعدة تعدُّ من أهم القواعد الفقهية التي اعتمد عليها الفقهاء في أبواب فقهية كثيرة، كما يمكن القول ـ أيضاً ـ إنّها أضحت مورداً للاعتماد في أحكام النوازل والمستجدات، وهي تحظى بأهمية كبيرة في كلا المذهبين السني والشيعي، فقد اعتبر الزرقا هذه القاعدة من أركان الشريعة، وأنّها تمثّل سنداً لمبدأ الاستصلاح القائم على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهي عدّةُ الفقهاء وعمدتهم، وميزانهم في طريق تقرير الأحكام للحوادث.[٢]

وفي الفقه الشيعي حظيت باهتمام واسع جداً، ومَن يستقرئ موارد الاستدلال في الفقه الشيعي يجد كثيراً من الأحكام المتنوعة قد كان سندها هذه القاعدة، وأول من ذكرها كقاعدة، محمد بن مكي العاملي، وعنونها تحت قاعدة الضرر المنفي، وذكر أنّها ترجع إلى تحصيل المنافع، أو تقريرها لدفع المفاسد، أو احتمال أخف المفسدتين، وفروعها كثيرة، ثم ذكر فروعاً فقهية كثيرة تستند إلى هذه القاعدة.[٣]

ثم أسس وأصّل لها الفاضل التوني صاحب الكتاب الأصولي المعروف *بالوافية*، فكان ذلك بداية التوسع الأفقي في هذه القاعدة، وهكذا اتّخذت هذه القاعدة منحى أُصولياً، ثم تلاه المحقق القمي وركز على أهميتها الفقهية ودورها البارز في الفقه، وأشبعها بحثاً وتفصيلاً، ففتح بذلك آفاقاً جديدة لها، وتابعه بعده

---

١. أُنظر: الحائري، كاظم، *مباحث الأُصول* (تقرير بحث محمد باقر الصدر): ٤٩٧/٤.

٢. الزرقا، مصطفى أحمد، *المدخل الفقهي العام*: ٩٩٠/٢.

٣. العاملي، محمد بن مكي، *القواعد والفوائد*: ١٤١/١.

كثيرٌ من علماء الشيعة في تنقيحها وتفصيل مباحثها، وهنا صرّح التوني بأنّ من شروط أصالة البراءة: أن لا يتضرّر بسبب التمسّك بها مسلم، أو من في حكمه، كما صرّح بأنّ جريان البراءة يكون بعد فقد النص [يقصد بالنص الدليل الاجتهادي لا مفهومه الحرفي] وفي مورد تحقق الضرر ينتفي العلم أو الظن بأنّ النص مفقود، بل يحصل القطع حينئذ بتعلّق حكم شرعيّ بالضار.[1]

وتنوعت الآراء فيما هو المستفاد من حديث لا ضرر ولا ضرار، الذي يعدّ الدليل الأساس لها، وأبرز هذه الآراء، أوّلها: ما ذكره التوني من أنّ مفادها نفي الضرر من غير جبران من الشريعة.[2] وثانيها: رأي القمي بأنّ مفاد الحديث: إنّ الشارع لم يرض لعباده بضرر، لا من جانبه، ولا من جانب بعضهم لبعض،[3] وهذا المعنى هو ظاهر من قال: إنّ المقصود نفي الأحكام الضررية كما هو رأي الأنصاري[4] ومن تابعه. والثالث: مفادها أنّ الشارع يخبرنا بحرمة الضرر، مثل أخباره بحرمة الخمر، ونحو ذلك، وهذا الرأي تبناه شيخ الشريعة والمراغي.[5]

وهناك تفصيلات كثيرة في قاعدة لا ضرر نغض الطرف عنها، والمهم هنا أنّه بناء على ما هو ما هو المشهور من أنّ القاعدة تفيد نفي الأحكام الضررية، وبالتالي حكومة هذه القاعدة على جميع الأدلة الأولية، يأتي السؤال ما هو المرجع في تشخيص عنوان الضرر؟ وما هو نوع الضرر، هل الضرر الشخصي أم

---

١. التوني، عبد الله بن محمد، *الوافية في أصول الفقه*: ١٩٤.

٢. التوني، *الوافية في أصول الفقه*: ١٩٣.

٣. القمي، أبو القاسم بن محمد، *القوانين المحكمة في الأصول*: ١١٥/٣.

٤. أنظر: الأنصاري، مرتضى، *رسائل فقهية*: ١١٦.

٥. أنظر: الأصفهاني، فتح الله بن محمد جواد، *قاعدة لا ضرر*: ١٨ ـ ١٩؛ وأنظر:المراغي، مير عبد الفتاح، *العناوين الفقهية*: ٣١١/١.

النوعي؟ وهل يشمل الضرر المادي والمعنوي؟ وهل احتمال الضرر يمتنع معه الانتقال للأُصول العملية، أم أنّه لابدّ من تيقن الضرر؟ وما هو الحال في ظن الضرر؟ وهل يصدق الضرر على المفسدة وفوت المصلحة، أم لا يصدق؟

فلو ظن الفقيه أنّ زراعة الأعضاء تستلزم ضرراً، فهل يحكم بالحرمة؟ أم ينتقل إلى الأُصول المؤمّنة التي تبيح فعل ذلك؟ ولو ظن الفقيه أنّ حق التأليف يستدعي ضرراً على المالك لهذا الحق، نفسياً ومادياً، فهل يحكم بالجواز، أم يحرم ذلك؟ هذه مجموعة أسئلة تحتاج إجاباتها إلى بحث موسّع جداً، يستغرق في التفاصيل الدقيقة، وهو لا مجال له هنا.

لكن لا شك أنّ القدر المتيقن أنّ الفقيه لو ثبت له بأمارات تورث له العلم بالضرر، أو الظّن المتاخم للعلم، فلا يجوز له الانتقال إلى الوظيفة العملية المؤمّنة.

لكن هل يفترق هذا عن الاستصلاح القائم على جلب المنفعة ودرء المفسدة؟ فقد يقال: إنّ ذلك لا يختلف عنه، بعد أن يستعين الفقيه بنخبة من الخبراء المتخصصين في تشخيص الضرر في الموضوعات المستحدثة، وحينما يقررون أنّ في مورد ما ضرراً معتداً به، يحكم الفقيه بالحرمة، وإن ثبت له أنّ في عدم تشريع حكم في موضوع ما مستحدثاً يستدعي فوات مصلحة عظيمة، ونتيجة ذلك ضرر كبير، فيحكم بالوجوب.

إلى هنا انتهينا من بحث القواعد الآليات التي يمكن للفقيه توظفيها في غياب النص، أي: غياب النص القرآني والروائي، فكل واقعة لم يشملها نص بهذا المعنى بخصوصها تكون مورداً لمنطقة الفراغ وخاضعة لهذه الضوابط.

أمّا لو لم يتمكن الفقيه من توظيف جميع ما ذكرناه من وسائل، فلم يكن هناك دليل عقلي، ولم تكن سيرة عقلاء، ولا تشخيص للضرر، فعندئذ لا بدّ أن ينتقل إلى وسائل أُخرى، تسمّى بالأُصول العملية.

٢. ٤. الأُصول العملية

٢. ٤. ١. تعريف الأصول العملية

وهي، كما يعرفها صاحب *الكفاية*: «التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل» وهذه الأُصول تارة تستفاد من العقل، وأُخرى من عموم النقل.[١]

وقد ذكرنا فيما سبق أنّ بحث الأُصول العملية في الفقه الشيعي واسع النطاق، بخلاف محدوديته جداً في الفقه السني، الذي اهتم مبكراً وتوسع في بحث الظنون. وقد بينا هناك اختلاف المنهج في طريق استنباط الحكم الشرعي في المذهبين، وقلنا إنّ ذلك ناشئ منْ تعاملهم مع الظن.

٢. ٤. ٢. الجذور التاريخية للأُصول العملية

وفكرة الأُصول العملية في فترة سابقة عند المتقدمين، قبل القرن الثالث عشر، لم تكن بهذا التفصيل والوضوح كما في المفهوم المعاصر، ولم تكن عندهم تمثّل القواعد التي ينتقل لها الفقيه بعد فقد الدليل الاجتهادي، وأنّها تقرر الوظيفة العملية للمكلف في حالة الشك في الحكم الواقعي، دون أن تكون ناظرة إلى إثبات الحكم الواقعي، بل قد أدرجت عندهم ضمن ما يعرف بدليل العقل الذي تعرضنا له في بحث سابق، مبررين بذلك أنّه بهذا الإدراج أضحت جميع الأدلة قطعية لا ظنية. ثمّ بعد ذلك توسع بحث دليل العقل عندهم، فأدرج معه الاستصحاب، الذي هو أصل عملي ـ بحسب المفهوم المعاصر للعلماء ـ باعتبار أنّ الحالة الأصلية للإنسان هي براءة الذمة، لذا أرجعوها إلى الاستصحاب حيث استصحبوا حالته الأصلية، وسمّوا ذلك دليلًا عقلياً قطعياً. وهكذا أدرجوا بقية الأُصول العملية في الأدلة العقلية.

---

١. الآخوند الخراساني، محمد كاظم، *كفاية الأصول*: ٣٣٧.

ثم انتقل الفقه في مرحلة لاحقة إلى الاعتماد على الأمارات الظنية، من قبيل: أنّ خبر الثقة أمارة ظنية، بشرط قيام الدليل على حجيته، وكذلك الظواهر، وآنذاك تمّ تقبل فكرة أنّ الأمارات ليست قطعية في كثير من الحالات، بل هي ظنون قام الدليل على اعتبارها باستثناء، الظنون الناشئة من القياس والاستحسان.

وهذا النوع من الفكر في هذه المرحلة انعكس على الأُصول العملية، فجرت محاولات لتصوير الأُصول العملية كالبراءة والاستصحاب، باعتبارها أدلة ظنية معتبرة قام الدليل علي حجيتها، لا أنّها أدلة عقلية.

ثمّ إنّ فكرة الأُصول العملية بما هي عليه من مفهومها اليوم قد تنقحت على يد الوحيد البهبهاني، وهو الذي سمّى الأمارات بالأدلة الاجتهادية، وسمّى الأصول العملية بالأدلة الفقاهتية.[١]

٢. ٤. ٣. أنواع الأُصول العملية

تتنوع الأُصول العملية، فهناك أُصول جارية في الشبهات الحكمية، وأُخرى جارية في الموضوعات.

وأمّا الجارية في الشبهات الحكمية، فهي أربعة: أصالة البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب،[٢] مع الخلاف في أنّ الاستصحاب[٣] هل يجري في الشبهات الحكمية، أم لا، وكذلك في أصالة الإباحة،[٤] بلا فرق بين أن تكون شرعية محضة، مثل: أصالة الإباحة وأصالة الطهارة، أو عقليّة محضة، مثل: أصالة التخيير وأصالة الاحتياط، أو شرعيّة وعقليّة معاً، مثل: أصالة البراءة.

---

١. ما ذكر من تاريخ تطور الأُصول العملية. أُنظر:فيه: عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأصول* (تقرير بحث الصدر): ١١/١٢ ـ ٤٦.

٢. يمكن أن يدرج معها أيضاً: أصالة الطهارة وأصالة الإباحة.

٣. أُنظر: الكاظمي، محمد علي، *فوائد الأُصول* (تقرير بحث النائيني): ٣٠٨/٤.

٤. المصدر نفسه: ٢٤/٤، وانظر: السيد الخميني، روح الله، *أنوار الهداية*: ١٧٥/٢.

وأمّا الجارية في الموضوعات، فذلك من قبيل: أصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الطهارة.

وقد اقتُصر في بحوث علم الأُصول ـ في بحث الأُصول العملية ـ على التعرّض للأُصول الجارية في الشبهات الحكمية فقط، دون الجارية في الموضوعات، وهذا له سبب تاريخي فني مرتبط بموضوع علم الأُصول وحدوده، أمّا التاريخي، فإنّ ذلك حصل بسبب إدراج علماء الأُصول السابقين، تحت عنوان الدليل العقلي: البراءة والاشتغال والحظر والتخيير ونحو ذلك، باعتبار أنّ هذه الأمور ذات جذور عقلية، حتى إنّهم عدّوا الاستصحاب أصلًا عقلياً.

وأمّا السبب الفني، فإن هذه الأُصول الأربعة المعروفة هي التي تجري في الشبهات الحكمية، وهو ما يدخل في علم الأُصول الذي يبحث فيه عن القواعد التي تكون مشتركة في جميع أبواب الفقه، ولا تختص بباب دون آخر؛ ولهذا لم يتعرضوا للأُصول الأُخرى الجارية في الموضوع، من قبيل: أصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز.[1]

وهنا نتعرض مختصراً لبيان معنى هذه الأُصول الأربعة؛ مضافاً لأصالة الإباحة، أو ما يسمّى بأصالة الحل، لأهمية هذا الأصل الذي يكثر توظيفه في خصوص الموارد التي تحتمل فيها الحرمة، بخلاف البراءة التي تستعمل في الحرمة والوجوب معاً.

فالبحث هنا لا ثمرة فيه غير التعريف بهذه الأُصول الواقعة في المرحلة الأخيرة التي يلجأ لها الفقيه، حينما يعجز عن التوسل للحكم الواقعي فيما سميناه بمنطقة الفراغ.

٢. ٤. ٤. معنى البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب

أمّا البراءة، فهي على قسمين: براءة عقلية وبراءة شرعية، والعقلية تقوم

---

١. عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأُصول* (تقر بحث الصدر) ٤٦/١١.

على أساس حكم العقل بأنّه يقبح العقاب بلا بيان، ففي كلّ مورد شك العقل بوجوبه شرعاً أو حرمته، شكاً ابتدائياً، يحكم العقل ببراءة عهده المكلف من هذا التكليف، وهذا مرجعه لإدراك العقل النظري بتحقق القبح.[١]

وأمّا البراءة الشرعية، فإنّها تثمر نفس النتيجة في العقلية، لكن يستدل عليها من الشارع، فهو الذي شرّع هذا الأصل عند الشك في الحكم الواقعي، وأهم أدلتها، ما عرف بحديث الرفع.[٢]

وأمّا أصالة الاحتياط، فمفادها وجوب الحذر وعدم جوز اقتحام الشبهة، وهو ما كان يعبّر عنه سابقاً بأصالة الحظر، أو أصالة التوقف.[٣] وهذا تارة يستدل له بالعقل، وأنّه يحكم بعدم جواز مخالفة الشبهة بمناط المولوية،[٤] وتارة بالشرع، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾.[٥]

و أمّا أصالة التخيير، فتعني أنّ المكلف مخيّر بين فعل أحد الأمرين، عندما يدور الأمر بين الوجوب والحرمة ـ بعد العلم بلزوم أحدهما لا على التعيين ـ فله أن يختار الفعل أو الترك، واستدلوا لذلك بحكم العقل.

وأمّا معنى الاستصحاب، فقد عُرّف: بأنّه إبقاء ما كان، أو: أنه الحكم ببقاء حكم، أو موضوع ذي حكم شك في بقائه، وقد استدل عليه بأدلة كثيرة، من قبيل: ما ورد من حديث: ولا تنقض اليقين أبدا بالشك.[٦]

---

١. الآخوند الخراساني، محمد كاظم، *كفاية الأصول*: ٣٤٣.

٢. المصدر نفسه: ٣٣٩.

٣. عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأصول*: ٢٤٦/١٠، وانظر: الآخوند الخراساني، *كفاية الأصول*: ٣٤٤.

٤. عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأصول*: ٢٤٧/١٠

٥. الآخوند الخراساني، محمد كاظم، *كفاية الأصول*: ٣٤٤.

٦. المصدر نفسه: ٣٨٤ ـ ٣٨٩.

٢. ٤. ٥. أصالة الإباحة

أمّا أصالة الإباحة، فهي تفيد البناء على الحلية في موارد الشك في الحرمة، فتدل على حلية وإباحة كلّ ما لم نعلم حكمه من حيث الحلية والحرمة، وهي لا تجري في موارد الشك في الوجوب، بل الجاري أصالة البراءة. واستدل لها بعدد من الأدلة، من جملتها: قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾.[١]

وقد اختلف في هذا الأصل هل هو قسم من البراءة، أم أنّه أصل مستقل، وهل يختلف عن مفاد البراءة؟

٢. ٤. ٦. الفرق بين أصالة الإباحة والبراءة

هناك من فرّق بين الأصلين ـ البراءة والإباحة ـ في أنّ الإباحة ناظرة إلى الحكم الواقعي، فهي من قبيل: الأدلة الاجتهادية، بمعنى أنّ الشارع قد اخبر ـ بحسب دليلها ـ أنّه لو لم تجد حكماً في واقعة، فأنت على الحل؛ لأنّ الأصل في الأشياء أن تكون حلالاً، بينما البراءة لا تحرز الواقع،[٢] وهناك من جعلها قسماً من أقسام البراءة، كما يظهر من كلام الصدر.[٣]

وهذه الأُصول العملية ـ خصوصاً الشرعية منها كالبراءة والاستصحاب والحل ـ قد جعلها الله وشرّعها لحكمة ومصلحة اقتضت ذلك، ففي موارد ـ مثل: الدماء والأعراض والأموال ـ يحكم بوجوب الاحتياط، وفي موارد ـ مثل الشبهات البدوية ـ يحكم بالحلية أو البراءة، فقد لاحظ الله تعالى ـ مثلاً ـ في موارد الإباحة ـ عند اختلاطها في نظر المكلف مع الإلزام ـ مصلحة التسهيل

---

١. الحلي، جعفر بن الحسن، *معارج الأصول*: ٢٠٥.

٢. أُنظر: التبريزي، يوسف، *درر الفوائد في شرح الفرائد*: ٢٣/٣.

٣. عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأصول* (تقرير بحث الصدر): ٩٦/١١.

على العباد، وقدمها على مصلحة الإلزام، كما لاحظ في موارد الاحتياط تقديم الأهم فيما يراه، ويريد الحفاظ عليه، وهو حفظ النفوس والأموال والعقول ونحو ذلك، وقدمها على مصلحة التسهيل، وهذا يعني أنّ الشارع قد اعتنى في حالات الشك، وحالات جهل الحكم الشرعي، ولم يطلب من المكلف حتمية حصوله على الحكم الواقعي، وهو ما عبّر عنه الصدر بالتزاحم الحفظي، بمعنى أنّ الله تعالى يهتم بحفظ مناطات أحكامه، فيما لو اختلطت واشتبهت على المكلف نتيجة جهله بالحكم، فلو شرّع البراءة، فهذا يكشف أنّه قدّم ورجّح جانب التسهيل على جانب الإلزام، ولو شرّع الاحتياط، فهذا يكشف عن ترجيحه جانب مصلحة الإلزام،[1] وبهذا الترجيح للتسهيل، أو الإلزام يكون الشارع قد قدّم وسيلة أخيرة لملء ما كان فارغاً من النصوص مباشرة، فلم يترك ذلك الفراغ من دون وضع الضوابط له حتى ولو بنحو الوظيفة العملية.

وخلاصة ما فصلنا البحث فيه في قواعد وآليات الفقه الشيعي في تعامله مع منطقة الفراغ التشريعي، أنّ البحث في ذلك يستلزم أن نقسّمه تارة وفق مبنى حجّية مطلق الظن الناشئ من الاعتقاد بصحّة دليل الانسداد، كما هو رأي بعض علماء الشيعة، وتارة وفق المنهج المشهور القائم على رفض الانسداد ونتائجه، ومن ثمّ الاعتقاد بعدم حجّية كلّ ظن ما لم يقم عليه الدليل الشرعي، فعلى المنهج الأول: تكون القواعد متقاربة للقواعد عند أهل السنّة باستثناء ما قام الدليل على بطلانه كالقياس. فكل ظن يتولد على الحكم في أحد موضوعات منطقة ما لا نص فيه ـ وفق الضوابط الصحيحة ـ يكون حجّة، وهو يستتبع الحكم الشرعي، وأمّا بناء على المنهج الشائع، فإنّ القاعدة الأولية فيما لا نص فيه هو الانتقال للوظيفة العملية، لكن هذه القاعدة لها استثناءات:

---

١. عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأصول* (تقرير بحث الصدر): ١١/٩٦. ١١/٣٢.

منها: عدم وجود حكم العقل المستلزم لحكم الشرع. ومنها: عدم قيام سيرة عقلائية على الواقعة التي يراد كشف حكمها، وقلنا إنّ هذا الاستثناء الثاني مبني على الاعتقاد بحجّية السيرة المتأخّرة، بثلاثة طرق مرّ تفصيلها، والاستثناء الثالث: عدم تشخيص الضرر، وهذا تارة يكون بقاعدة عقلية مفادها دفع الضرر المحتمل، وتارة بمفاد حديث لا ضرر، ثم لو لم يتحقق شيء من هذه الاستثناءات، لم يكن عندئذ طريق أمام الفقيه غير الانتقال إلى الأُصول العملية، وهي تقرر الوظيفة العملية للشاك في الحكم.

وبهذا نختم موضوع الكتاب، مع شعورنا بالتقصير في كثير من مباحثها، فثمّة إحساس يخالجني بأنّ هناك كثيراً من المباحث بحاجة إلى تفصيل وتنقيح أكثر، كما أنّ هناك بعض الموضوعات بحاجة إلى دراسات أكثر عمقاً مما تناولناه؛ ولهذا ربما لم تكن النتائج على الوجه التام والكامل.

نسأل الله قبول هذا العمل المتواضع، وأن يهدينا لتوفيق الطاعة وحسن العاقبة.

أهم نتائج البحث

أهم نتائج البحث التي توصلنا لها في هذا الكتاب:

١. إنّ الشريعة تمتاز بصفة الشمولية، بمعنى أنّ أحكامها تغطي جميع وقائع الحياة، سواء أكان على الصعيد الفردي أم الجماعي، وسواء أكان مجال الحياة اقتصادياً، أم اجتماعياً، أم بيئياً، أم ثقافياً، وغير ذلك من نشاطات وفعاليات الإنسان، فامتداد مجال التشريع يشمل كلّ الوقائع والمستجدات، وهذا الشمول ثبوتي واقعي، وقد لا يتمكن الفقه الذي هو نتاج بشري من الوصول لجميع تلك الأحكام الواقعية في الشريعة بسبب قصور في فهم الفقيه، أو في الآليات التي يستند لها.

٢. إنّ الشريعة تمتلك من عوامل المرونة ما يجعل أحكامها صالحة لكل زمان ومكان، مهما بلغ التطورّ الزماني، فلا تقف على زمان محدد، ومعنى المرونة: استجابة أحكام الشريعة لكل المتغيّرات الزمانية والمكانية، وهذه المرونة تتمثّل في عدّة عوامل، أبرزها: إمكانية كشف عللها ومقاصدها في مجال المعاملات، والقواعد الثانوية، ومنطقة الفراغ التشريعي.

٣. إنّ خاتمية النبوة المستلزمة لخاتمية الشريعة، والتي تعدّ من

الاعتقادات الضرورية عند جميع المسلمين، هي التي تفرض وجود مثل تلك العناصر والعوامل المرنة، فإنّ مقتضى الخاتمية استمرارية الشريعة بأحكامها إلى آخر يوم في عمر البشرية، وهذا يتطلب أن تتوفر في منظومة التشريع ما يمكنها من الاستجابة لجميع التغيّرات المستجدة بما يرافقها من تعقيدات شديدة وإلّا لا يمكن أن تكون خاتمة الشرائع. وكل ما ذكرناه أعلاه محلّ اتفاق المذاهب الإسلامية.

٤. يقصد بمنطقة الفراغ: المساحة الفارغة من التقنين، أو التشريع، وهي تنقسم إلى قسمين: الأول: مساحة فارغة يكون مجالها تنظيم المجتمع، ويمكن أن يُصطلح عليها بمنطقة الفراغ الولائية أو الحكومية. الثاني: منطقة فراغ في أصل التشريع الكلي، وهذه مجالها ـ كما هو الصحيح ـ ما لا نص فيه، كما هو الحال في بعض المسائل المستحدثة، كزراعة الأعضاء، أو الاستنساخ، أو حق التأليف، ونحو ذلك.

٥. منطقة الفراغ الولائية، هي تعبير آخر عن صلاحيات الحاكم الشرعي، والفراغ المتصوّر فيها ليس ناتجاً من انعدام التشريع الكلي الإلهي، بل ناتج من الحاجة إلى تنظيم المجتمع بما ينسجم مع مقتضيات الزمان والمكان، بمعنى أنّ هناك فراغاً تنظيمياً قد تركه الشارع للحاكم لكي يقوم بمهمة ملئه بمقررات تحقق تنظيم المجتمع وتدبيره في إطار ثوابت الشريعة وبما يحفظ النظام العام للحاكم الشرعي.

٦. أغلب أحكام الحاكم التنظيمية والتدبيرية، تكون إجرائية تنفيذية، إمّا لحكم أولي، أو لحكم ثانوي، أو تكون ترجيحية بتقديم أحكام أهم على أُخرى، بما يحقق مصلحة المجتمع وحفظ نظامه، والأخير ذات طابع مؤقت.

٧. اصطلاح منطقة الفراغ التشريعي على صلاحيات الحاكم ـ كما عند الصدر ـ فيه تسامح ومجاز واضح، ومصحح ذلك لحاظ أنّ صلاحياته تتجه نحو

الموضوعات الفارغة من الإلزام، فيقوم الحاكم بملئها بالإلزام بما يحقق المصلحة، ولكن هذا ليس تاماً ـ كما هو الصحيح ـ فإنّ صلاحيات الحاكم لا تتقيد بخصوص ملء الفارغ من الإلزام، أو ما يعبّر عنه بالمباحات، بل تتعداه إلى تعطيل حتى الأحكام الإلزامية لو اقتضى ذلك المصلحة العامّة، ولهذا لو أريد أن يكون الاصطلاح صحيحاً، فيكون بلحاظ الفراغ التنظيمي الذي تركه الشارع للحاكم لملئه بحسب ما يراه من مصلحة، أعم من المباحات والإلزامات.

٨. هذا المعنى من الفراغ لم يكن واضحاً في المذهب السني، ولم يعنون بالحكم الحكومي، أو الولائي، أو صلاحيات الحاكم، ولم تتميز عندهم الأحكام الحكومية عن الأحكام الشرعية الكلية، بل تميز ذلك في خصوص المذهب الشيعي، ولهذا فقد خلط بعض علمائهم فيما بين ذلك، فأطلقوا منطقة العفو على ما يشمل الأحكام الحكومية والشرعية.

٩. لا توجد منطقة فراغ تشريعي واقعية؛ لأنّ ذلك يناقض الشمولية، بل تفسير منطقة الفراغ التشريعي ينحصر فيما لا نص فيه، أي في الموضوعات التي خلت مطلقاً من أيّ نص قرآني، أو نص روائي، فعندما يقال منطقة الفراغ التشريعي لا بدّ أن يكون المقصود فراغ بعض الموضوعات من الأحكام المنصوصة بخصوصها. وهذا لا يعني انعدام الدليل على تلك الموضوعات، فثمّة فرق بين النص والدليل، فكل نص هو دليل، لكن ليس كلّ دليل هو نص، وهذا الفراغ ظاهري شكلي ناتج من عدم وصول الحكم، أو من عدم تبليغه.

١٠. القول بالفراغ سواء الحكومي أم التشريعي لا يستلزم نقصاً في الشريعة، ولا مفهوم التصويب الباطل، ولا يتعارض مع كمال الدين، وكل الاعتراضات ناشئة من عدم وضوح هذا الموضوع.

١١. هناك إذن نوعان من الفراغ، فراغ حكومي تنظيمي، وفراغ تشريعي ظاهري، ولهذان الفراغان مبادئ وأسس وأدلة يمكن للفقيه أن يهتدي بها لسن

المقررات في الأحكام الحكومية، أو لكشف الحكم كما في الفراغ التشريعي.

١٢. من يحق له سن المقررات، أو الكشف عن الحكم في منطقة الفراغ هو خصوص الفقيه، ويمكنه أن يستعين بنخبة من الخبراء في التخصصات الحياتية المختلفة لتشخيص الموضوعات، أو لتشخيص المصالح والمفاسد.

١٣. تختلف وسائل ملء الفراغ بين المذهب الشيعي والسني، تبعاً لاختلاف المنهج الأُصول والفقهي بينهما، فإن المذهب السني يعتقد بحجّية مطلق الظنون التي تتولّد لدى الفقيه إلا ما خرج بدليل معتبر، بينما يتّجه الفقه الشيعي عكس ذلك، وأنّ الأصل في الظنون عدم اعتبارها إلا ما قام عليه الدليل، ولهذا فإنّ الأساس في ملء منطقة الفراغ التشريعية عند السنّة، هو القياس والاستصلاح والاستحسان والعرف، بينما يتّجه الشيعة إلى الأُصول العملية فيما خلا من النصوص بحسب القاعدة الأولية.

١٤. لكن هناك عدّة أُمور تسبق الأُصول العملية فيما لو توفّرت للفقيه، فتكون هي المتبعة، منها: قيام الدليل العقلي على الحكم فيما لا نص فيه، ومنها: قيام السيرة العقلائية المستجدة، وقد ذكرنا أنّ هذه السيرة لا تحتاج إلى معاصرة المعصوم. ومنها: تشخيص الضرر الذي فسرناه بكونه أعم من النقصان والمفسدة وفوات المصلحة.

اقتراحات

أوّلاً: لكي يحقق الاجتهاد أهدافه المتوخّاة لا بدّ ألا يكون مقيّداً في قالب خاص في علاجه لقضايا الإنسان، بل لا بدّ أن يتناول جميع مجالات حياة الإنسان، فرداً كان أم مجتمعاً، وفي الفقه الشيعي يكاد يكون التوجه للقضايا الفردية هو الهدف في المنهج الفقهي السائد، في الوقت ذاته غاب التعرّض للفراغ الناتج من المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة المتعلقة بتنظيم المجتمع وتدبيره، لهذا اقترح أن يتم تداول الفقه الحكومي والسياسي في بحوثنا الفقهية، يسبقها بحوث تأصيلية في علم الأُصول تؤسس للحكم الحكومي وتنقح موضوعه.

ثانياً: الأحكام العملية تمثّل وسيلة لتحقيق غايات الدين المتمثّلة بالمصالح والمفاسد المرتبطة بالفرد والمجتمع، ولهذا ينبغي أن يكون الاجتهاد في استخراج تلك الأحكام متوافقاً مع تلك الغايات، وهذا يتطلب من المجتهد عناية كبيرة في فهم مقاصد الدين وغاياته العامّة والخاصّة، وأضحى اليوم الاهتمام بتلك المقاصد ضرورة فقهية، فاقترح أن تكون هناك اهتمامات مقاصدية ضمن قواعد أُصول الفقه.

ثالثاً: اليوم وبسبب هذا الفارق النوعي بين زماننا والأزمنة السابقة بسبب التطوّر المعرفي الكبير جداً، أصبح من المهم جداً أن يكون اهتمام الفقيه هو القضايا المعاصرة المستحدثة التي برزت بسبب ذلك التطوّر، فكشفت عن فراغ تشريعي ظاهري، فكان من المهم تأصيل ضوابط وقواعد تحكم استنباط أحكام هذه الموضوعات المستحدثة بما لا يخرج عن دائرة الشريعة، من خلال صياغة قواعد أُصولية ينتجها عقل فقهي يعيش في سياقات زمانية وثقافة دينية معاصرة، قد تختلف عن تلك القواعد في زمان آخر ضمن سياقات زمانية سابقة.

والحمد لله رب العالمين، ونسأله قبول أعمالنا وتوْفيقنا لما فيه صلاحنا، في دنيانا وآخرتنا.

المصادر

* القرآن الكريم.

١. ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد، *تفسير ابن أبي حاتم*، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية.

٢. ابن إدريس، محمد بن منصور الحلي، *السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي*، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ٢، ١٤١٠ هـ.

٣. ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث*، مؤسسة إسماعيليان ـ قم، ط ١٣٦٤ ش.

٤. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، *تلبيس إبليس*، تحقيق: السيد الجميلي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ.

٥. ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين، *معالم الدين وملاذ المجتهدين*، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم.

٦. ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر، *أحكام القرآن*، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر.

٧. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان*، دار المعرفة ـ بيروت، ط ٢، ١٣٩٥ هـ.

٨. ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي، *شرح الكوكب المنير*، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط ٢، ١٤١٨هـ.

٩. ابن أمير الحاج، *التقرير والتحرير في علم الأُصول*، دار الفكر ـ بيروت، ط ١٤١٧هـ.
١٠. ابن أنس، مالك بن أنس بن مالك، تعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ١٤٠٦هـ.
١١. ابن بابويه، علي، *فقه الرضا*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
١٢. ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم، *مجموع الفتاوى*، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط ٢.
١٣. ـــــــ *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*، دار المعرفة ـ بيروت.
١٤. ابن حبان، محمد، *صحيح ابن حبان*، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٤ هـ.
١٥. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، *الفصل في الملل*، مكتبة الخانجي، القاهرة.
١٦. ـــــــ المحلى، *نسخة محققة ومصححة*، دار الفكر.
١٧. ابن حنبل، أحمد بن محمد، *مسند أحمد*، دار صادر ـ بيروت.
١٨. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، *تاريخ ابن خلدون*، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ٤.
١٩. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، *جمهرة اللغة*، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.
٢٠. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، *الشفاء* (الإلهيات)، تصحيح: سعيد زايد، مكتبة المرعشي ـ قم، ١٤٠٤ هـ.
٢١. ـــــــ *رسائل ابن سينا*، انتشارات بيدار ـ قم، ط ١٤٠٠ هـ.
٢٢. ابن عابدين، محمد أمين، *حاشية رد المحتار*، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر ـ بيروت، ط ١٤١٥هـ.
٢٣. ـــــــ *مجموعة رسائل ابن عابدين*، دار عالم الكتب ـ بيروت.
٢٤. ابن عاشور، محمد الطاهر، *تفسير التحرير والتنوير*، الدار التونسية للنشر ـ تونس، ط ١٩٨٤م.
٢٥. ـــــــ *مقاصد الشريعة الإسلامية*، دار النفائس ـ الأردن، ط ٢، ١٤٢١ هـ.
٢٦. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، *جامع بيان العلم وفضله*، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١٣٩٨ هـ.

٢٧. ابن عبد السلام، عبد العزيز، *قواعد الأحكام*: تحقيق: محمود الشنقيطي، دار المعارف بيروت ـ لبنان.

٢٨. ابن عثيمين، *شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية*، اعتنى به: صالح عثمان اللحام، الدار العثمانية، ودار ابن حزم ـ بيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

٢٩. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.

٣٠. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل ـ بيروت، ط١٩٧٣ هـ.

٣١. ـــــ *إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان*، تحقيق: محمد الفقي، دار المعرفة ـ بيروت، ط ٢، ١٣٩٥ هـ.

٣٢. ابن كثير، إسماعيل، *تفسير ابن كثير*، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة ـ بيروت، ط ١٤١٢ هـ.

٣٣. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجة*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر.

٣٤. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، دار صادر، ط ١. بيروت.

٣٥. ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم، *الأشباه والنظائر*، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١٤٠٠ هـ.

٣٦. ـــــ *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، دار المعرفة ـ بيروت.

٣٧. أبو رغيف، عمار، *الأسس العقلية*، دار الفقه للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٥هـ.

٣٨. أبو الفتوح، أحمد، *المعاملات في الشريعة الإسلامية*، مطبعة البوسفور ـ مصر، ط ١، ١٣٣٢ هـ.

٣٩. أبو القاسم بن محمد بن الحسن، *القوانين المحكمة في الأُصول*، إحياء الكتب الإسلامية ـ قم، ط ١، ١٤٣٠ هـ.

٤٠. أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى، أحمد بن حنبل حياته وعصره ـ *آراؤه الفقهية*، دار الفكر العربي ـ القاهرة.

٤١. أبو يعلى، محمد بن الحسين بن الفراء، *الأحكام السلطانية*، تصحيح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ٢، ١٤٢١ هـ.

٤٢. الأزهري، محمد بن أحمد، *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.
٤٣. الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، *نهاية السول شرح منهاج الوصول* (للبيضاوي)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ.
٤٤. الأشقر، عمر سليمان، *تاريخ الفقه الإسلامي*، مكتبة الفلاح، الكويت.
٤٥. الأصفهاني، فتح الله بن محمد جواد، *قاعدة لا ضرر*، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ١، ١٤١٠هـ.
٤٦. الأصفهاني، محمد حسين الغروي، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، تحقيق: تحقيق وتصحيح وتعليق: مهدي أحدي، انتشارات سيد الشهداء ـ قم، ط ١، ١٣٧٤ هـ. ش.
٤٧. ــــــ *حاشية المكاسب*، تحقيق: عباس القطيفي، المحقق، ط ١، ١٤١٨هـ.
٤٨. الألباني، محمد ناصر الدين، *الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام*، مكتبة المعارف ـ الرياض، ط ٢، ١٤٢٥ هـ.
٤٩. ــــــ ضعيف *سنن الترمذي*، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ.
٥٠. الآمدي، علي بن محمد، *الإحكام في أصول الأحكام*، دار الكتاب العربي ـ بيروت.
٥١. الأنصاري، محمد علي، *الموسوعة الفقهية الميسرة*، مجمع الفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٥هـ.
٥٢. الأنصاري، مرتضى بن محمد، *المكاسب*، المؤتمر العالمي لميلاد الأنصاري، ط ١، ١٤٢٠هـ.
٥٣. ــــــ *رسائل فقهية*، مؤتمر الذكرى المئوية الثانية للأنصاري ـ قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٥٤. ــــــ *فرائد الأصول*، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٥٥. أيازي، محمد علي، *مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها*، ترجمة: علي الوردي، مركز الحضارة ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م.
٥٦. الأيجي، عبد الرحمن بن أحمد، *المواقف في علم الكلام*، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ـ بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ.

٥٧. الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، *التخريج عند الفقهاء والأُصوليين*، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط ١٤١٤ هـ.

٥٨. الباقري، جعفر، *ثوابت ومتغيّرات الحوزة العلمية*، دار الصفوة ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٤ م.

٥٩. الباقلاني، محمد بن الطيب، *تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل*، تحقيق: عماد الدين أحمد، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.

٦٠. بحر العلوم، محمد، *بلغة الفقيه*، تحقيق: حسين ابن السيد محمد تقي، منشورات مكتبة الصادق ـ طهران، ط ٤، ١٤٠٣ هـ.

٦١. البحراني، ابن ميثم، *قواعد المرام في علم الكلام*، تحقيق: سيد أحمد حسيني مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط ٢، ١٤٠٦ هـ.

٦٢. البحراني، يوسف، *الحدائق الناضرة*، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ١٣٦٣هـ ش.

٦٣. البخاري، محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري*، دار الفكر، ط ١٤٠١ هـ.

٦٤. البركتي، محمد عميم، *قواعد الفقه*، الصدف ببلشرز ـ كراتشي، ط١٤٠٧ هـ.

٦٥. البروجردي، محمد تقي، *نهاية الأفكار*(تقرير بحث آقا ضياء العراقي)، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ١٤٠٥ هـ.

٦٦. البهسودي، محمد سرور، *مصباح الأُصول* (تقرير أبحاث السيد الخوئي)، مكتبة الداوري ـ قم، ط ٥، ١٤١٧هـ.

٦٧. البوطي، محمد سعيد رمضان، *ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية*. مؤسسة الرسالة، ط ١٩٩٣م.

٦٨. التبريزي، جواد بن علي، *رسالة في لبس السواد*، دار الصديقة الشهيدة ـ قم، ط ١.

٦٩. التبريزي، يوسف، *درر الفوائد في شرح الفرائد*، مكتبة بصيري. قم. ط٣، ١٤٠٣ هـ.

٧٠. الترمذي، محمد بن عيسى، *سنن الترمذي*، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر ـ بيروت، ط ٢، س١٤٠٣ هـ.

٧١. التسخيري، محمد علي، *من الظواهر العامة في الإسلام*، المجمع العالمي للتقريب ـ طهران، ط ٢، ١٤٣٠ هـ.

٧٢. ـــــــ *مؤتمرات مجمع الفقه الإسلامي*، دار إحياء التراث ـ بيروت، ١٤٢٤ هـ.

٧٣. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، *شرح المقاصد في علم الكلام*، دار المعارف النعمانية ـ باكستان، ط ١، ١٤٠١ هـ.

٧٤. التهانوي، محمد علي الفاروقي، *كشاف اصطلاحات الفنون*، إشراف: رفيق العجم، مكتبة لبنان، ط ١، ١٩٩٦م.
٧٥. التوحيدي، محمد علي، *مصباح الفقاهة*، (تقرير أبحاث الخوئي)، مكتبة الداوري ـ قم، ط ١.
٧٦. التوني، عبد الله بن محمد، *الوافية في أصول الفقه*، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط ٢، ١٤٠٥ هـ.
٧٧. الجابري، محمد عابد، *الدين والدولة وتطبيق الشريعة*، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.
٧٨. جاد الحق، علي جاد الحق، *مرونة الفقه الإسلامي*، دار الفاروق ـ القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م.
٧٩. الجرجاني، علي بن محمد، *التعريفات*، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ١ ـ ١٤٠٥هـ.
٨٠ الجصاص، أحمد بن علي، *أحكام القرآن*، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
٨١ الجواهري، حسن بن محمد تقي، *بحوث في الفقه المعاصر*، دار الذخائر ـ بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٨٢ الجواهري، محمد بن حسن النجفي، *جواهر الكلام*، تحقيق: عباس القوچاني، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٢، ١٣٦٥ هـ ش.
٨٣ الجوهري: إسماعيل بن حماد، *الصحاح*، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط ٤ ـ ١٤٠٧ هـ.
٨٤ الجويني، أبو المعالي، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط ١٣٦٩ هـ.
٨٥ ـــــــ *التلخيص في أصول الفقه*، دار البشائر ـ بيروت، ط ١٤١٧ هـ.
٨٦ الجيزاني، محمد حسين، *فقه النوازل*، دار ابن الجوزي ـ السعودية، ط ٢، ١٤٢٧هـ.
٨٧ الحاكم النيسابوري، *المستدرك*، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ١٤٠٩ هـ.
٨٨ الحائري، كاظم، *أساس الحكومة الإسلامية*، مطبعة النيل ـ بيروت، ط ١، ١٣٩٩هـ.
٨٩ ـــــــ *المرجعية والقيادة*، دار التفسير ـ قم، ط ٣، ١٤٢٥ هـ.
٩٠. ـــــــ *فقه العقود*، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط ٣، ١٤٢٨ هـ.
٩١. ـــــــ *ولاية الأمر في عصر الغيبة*، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط ٢، ١٤٢٤ هـ.

٩٢. ــــــ *مباحث الأُصول* (تقرير أبحاث محمد باقر الصدر)، مكتب الحائري ـ قم، ط ١، ١٤٠٨ هـ.

٩٣. الحائري، محمد حسين، *الفصول الغروية في الأُصول الفقهية*، دار أحياء العلوم الإسلامية ـ قم، ط ١٤٠٤هـ.

٩٤. الحر العاملي، محمد بن الحسن، *وسائل الشيعة*، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ٢، ١٤١٤ هـ.

٩٥. حسان، حسين حامد، *نظرية لمصلحة في الفقه الإسلامي*، مكتبة المتنبي ـ القاهرة، ط ١٩٨١.

٩٦. الحكيم، محمد باقر، *تفسير سورة الحمد*، مجمع الفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٩٧. الحكيم، محمد تقي، *الأُصول العامّة للفقه المقارن*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط ٢، ١٩٧٩م.

٩٨. الحلي، الحسن بن يوسف، *الألفين*، المؤسسة الإسلامية ـ قم، ط ١، ١٤٢٣هـ.

٩٩. ــــــ *أنوار الملكوت*، تحقيق: محمد الزنجاني، الشريف الرضي ـ قم، ط ٢، ١٤٠٤هـ.

١٠٠. ــــــ *تذكرة الفقهاء*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

١٠١. ــــــ *قواعد الأحكام*، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ١، ١٤١٣هـ.

١٠٢. ــــــ *منتهى المطلب في تحقيق المذهب*، تحقيق: قسم التحقيق في المجمع الإسلامي، مجمع البحوث الإسلامية ـ إيران، ط ١، ١٤١٢ هـ.

١٠٣. ــــــ *تحرير الأحكام*، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، إشراف: جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤٢٠هـ.

١٠٤. الحلي، جعفر بن الحسن، *المعتبر في شرح المختصر*، تحقيق: مجموعة من الفضلاء، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤ هـ ش.

١٠٥. ــــــ *معارج الأُصول*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، ط ١، ١٤٠٣ هـ.

١٠٦. ــــــ *شرائع الإسلام*، تحقيق وتعليق: صادق الشيرازي، مؤسسة استقلال ـ طهران، ط ٢، ١٤٠٩ هـ.

١٠٧. الخادمي، نور الدين بن مختار، *الاجتهاد المقاصدي*، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ قطر. ط ١، ١٤١٩ هـ.

١٠٨. ـــــــ *علم المقاصد الشرعية*، مكتبة العبيكان، ط ١. ١٤٢١هـ.
١٠٩. الخامنئي، علي، *خطابات السيد الخامنئي*، سنة ١٣٧٤ هـ ش.
١١٠. الخراساني، محمد كاظم، *كفاية الأصول* (طبعة مع حواشي المشكيني)، تحقيق: سامي الخفاجي، دار الحكمة، ط٣، ١٤٢٧ هـ.
١١١. ـــــــ *كفاية الأصول*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤٠٩هـ.
١١٢. خلاّف، عبد الوهاب، *خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي*، دار القلم ـ الكويت.
١١٣. ـــــــ *علم أصول الفقه*، مكتبة الدعوة الإسلامية ـ القاهرة، ط٨
١١٤. ـــــــ *مصادر التشريع فيما لا نص فيه*، دار القلم ـ الكويت، ط٦، ١٤١٤ هـ.
١١٥. الخلخالي، محمد مهدي، *الحاكمية في الإسلام*، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
١١٦. الخميني، روح الله، *الرسائل العشرة*، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
١١٧. ـــــــ *الرسائل*، تعليق: مجتبى الطهراني، مؤسسة إسماعيليان ـ قم، ط ١٣٨٥هـ.
١١٨. ـــــــ *أنوار الهداية*، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني ـ قم، ط ١، ١٤١٣هـ.
١١٩. ـــــــ *صحيفة نور*، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ـ طهران، ط٤ ـ ١٤٢٨ هـ
١٢٠. ـــــــ *كتاب البيع*، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني ـ طهران، ط ١، ١٤٢١هـ.
١٢١. ـــــــ *ولاية الفقيه* (فارسي)، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ط١٢، ١٤٢٣ هـ.
١٢٢. الخميني، مصطفى، *ثلاث رسائل ـ ولاية الفقيه*، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١، ١٤١٨ هـ.
١٢٣. الخوانساري، موسى بن محمد، *منية الطالب* (تقرير بحث النائيني)، تحقيق: مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ١، ١٤١٨ هـ.
١٢٤. الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر، *أجود التقريرات* (تقرير بحث النائيني)، منشورات مصطفوي ـ قم، ط ٢، ١٣٦٨ هـ ش.
١٢٥. الدارمي، عبد الله بن الرحمن، *سنن الدارمي*، مطبعة الاعتدال ـ دمشق، ط ١٣٤٩هـ.
١٢٦. الدريني، فتحي، *المناهج الأصولية في الاجتهاد في الرأي*، الشركة المتحدة للتوزيع ـ سوريا، ط ٢، ١٤٠٥ هـ.
١٢٧. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، *مختار الصحاح*، تصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.

١٢٨. الرازي، محمد بن عمر، *المحصول*، جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض، ط ١. ١٤٠٠ هـ.

١٢٩. الرازي، محمد تقي، *هداية المسترشدين*، تقديم: مهدي مجد الإسلام، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم.

١٣٠. الراغب الأصفهاني، الحسين، *مفردات غريب القرآن*، مكتب نشر الكتاب، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.

١٣١. رضا إسلامي، *أصول الفقه الحكومي* (حوارا مع مجموعة من أساتذة الحوزة والجامعة) معهد العلوم والثقافة الإسلامية ـ قم، ط ١، ١٣٨٧هـ.

١٣٢. الرفاعي، عبد الجبار، المشهد الثقافي في إيران ـ فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، دار الهادي ـ بيروت، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

١٣٣. الروحاني، صادق، *المسائل المستحدثة*، مؤسسة دار الكتاب ـ قم، ط ٤، ١٤١٤هـ.

١٣٤. الريسوني، أحمد، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٩٩٥م.

١٣٥. الزبيدي، محمد مرتضى، *تاج العروس*، تحقيق: علي شيري، دار الفكر ـ بيروت، ط ١٤١٤هـ.

١٣٦. الزحيلي، وهبة، *أصول الفقه الإسلامي*، دار الفكر ـ دمشق، ط ١، ١٤٠٦هـ.

١٣٧. الزحيلي، وهبة، *الفقه الإسلامي وأدلته*، دار الفكر ـ دمشق، ط ٢، ١٤٠٥هـ.

١٣٨. الزرقا، مصطفى أحمد، *المدخل الفقهي العام*، تقديم: عبد القادر عودة، دار القلم، دمشق: ط ١، ١٤١٨هـ.

١٣٩. الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، *البحر المحيط في أصول الفقه*، تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.

١٤٠. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل*، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر، ط ١٣٨٥ هـ.

١٤١. السبحاني، جعفر، *إرشاد العقول إلى مباحث الأصول* (تقرير بحث محمد حسين العاملي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

١٤٢. ـــــــ *أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه*، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، ط ١، ١٣٢٥هـ.

١٤٣. ـــــ *أضواء على عقائد الشيعة الإمامية*، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤٢١هـ.
١٤٤. ـــــ *الإسلام ومتطلبات العصر*، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٤ هـ.
١٤٥. ـــــ *الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف*، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، ط ١، ١٤٢٣هـ.
١٤٦. ـــــ *الرسائل الأربع*، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، ط ١، ١٤١٥ هـ.
١٤٧. ـــــ *رسالة في تأثير الزمان والمكان على استنباط الأحكام*، مطبوع ضمن كتاب: البلوغ حقيقته وأحكامه ـ قم، ط ١.
١٤٨. ـــــ *رسائل ومقالات*، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم.
١٤٩. ـــــ *سلسلة المسائل الفقهية* (خالية من البيانات).
١٥٠. ـــــ *في ظلال التوحيد*، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، ط ١٤١٢ هـ.
١٥١. ـــــ *محاضرات في الإلهيات*، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم.
١٥٢. ـــــ *مفاهيم القرآن*، بقلم جعفر الهادي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ٣.
١٥٣. السبكي، عبد الوهاب بن علي، *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق: الطناحي ومحمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية.
١٥٤. السرخسي، محمد بن أحمد، *المبسوط*، دار المعرفة ـ بيروت، ط١٤٠٦ هـ.
١٥٥. سروش، عبد الكريم، *الصراطات المستقيمة*، ترجمة أحمد القبانجي، دار المنصور، العراق.
١٥٦. ـــــ *بسط التجربة النبوية*، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق. ٢٠٠٦م.
١٥٧. السنهوري، عبد الرزاق، *الوسيط في شرح القانون المدني*، دار النهضة العربية ـ القاهرة، ط٢. ١٩٦٤م.
١٥٨. السيوري، مقداد بن عبد الله، *نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية*، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، مكتبة المرعشي ـ قم، ط ١٤٠٣ هـ.
١٥٩. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر، *الاتقان في علوم القرآن*، دار الفكر ـ بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ.
١٦٠. ـــــ *الحاوي للفتاوي*، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.

١٦١. ـــــــ *الأشباه والنظائر*، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١٤٠٣ هـ.
١٦٢. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات في أصول الفقه*، دار المعرفة ـ بيروت.
١٦٣. ـــــــ *الاعتصام*، دار الكتب العلمية، ط ١. ١٤٠٨ هـ. تحقيق: أحمد عبد الشافي.
١٦٤. الشافعي، محمد بن إدريس، *الرسالة*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية.
١٦٥. شبستري، محمد مجتهد، *الإيمان والحرية*، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد ـ النجف، ط ٢٠٠٧ م.
١٦٦. الشربيني، محمد بن أحمد، *مغني المحتاج*، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ١٣٧٧هـ.
١٦٧. شريعتي، علي، *معرفة الإسلام*، ترجمة: حيدر مجيد، دار الأمير للثقافة والعلوم ـ بيروت، ط ١، ١٤٢٤ هـ.
١٦٨. الشلبي، محمد مصطفى، *المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه*، مطبعة دار التأليف، ط ١٣٨٢ هـ.
١٦٩. شمس الدين، محمد مهدي، *الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي*، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر. بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.
١٧٠. ـــــــ *في الاجتماع السياسي الإسلامي*، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ـ بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ.
١٧١. الشنقيطي، محمد الأمين، *مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر*، إشراف: بكر بو زيد، دار عالم الفوائد (مطبوعات المجمع).
١٧٢. الشهيد الأول، محمد بن مكي، *القواعد والفوائد*، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد ـ قم.
١٧٣. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي، *رسائل الشهيد الثاني*، مؤسسة دفتر تبليغات إسلامي ـ قم، ط ١، ١٤٢١ هـ.
١٧٤. الشوكاني، محمد بن علي، *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأُصول*، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر. ط ١، ١٣٥٦هـ.
١٧٥. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، *اللمع في أصول الفقه*، عالم الكتب ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ.
١٧٦. الشيرازي، مكارم، *أنوار الفقاهة*، مدرسة الإمام علي عليه السلام ـ قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

١٧٧. ـــــ *بحوث فقهية هامة*، انتشارات مدرسة الإمام علي عليه السلام ـ قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

١٧٨. الصافي، حسن، *الهداية في الأُصول* (تقرير بحث الخوئي)، تحقيق: مؤسسة صاحب الأمر، ط ١، ١٤١٧هـ.

١٧٩. الصدر، محمد باقر، *اقتصادنا*، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط ٢، ١٤٢٥هـ.

١٨٠. ـــــ *الإسلام يقود الحياة* (موسوعة الشهيد الصدر)، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، قم، ط ١، ١٤٢١هـ.

١٨١. ـــــ *الفتاوى الواضحة*، دار التعارف ـ بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٨٢. ـــــ *المدرسة الإسلامية*، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط ١، ١٤٢١ هـ.

١٨٣. ـــــ *المدرسة القرآنية*، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط ١ ـ قم، ط ١٤٢١هـ.

١٨٤. ـــــ *المعالم الجديدة للأُصول*، مكتبة النجاح ـ طهران، ط ٢، ١٣٩٥ هـ.

١٨٥. ـــــ *أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف*، دار الهدى ـ قم، ط ٢، ١٤٢٧ هـ.

١٨٦. ـــــ *دروس في علم الأُصول*، دار الكتاب ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ.

١٨٧. ـــــ *فلسفتنا*، دار الكتاب الإسلامي، ط ٣، ١٤٢٥ هـ.

١٨٨. ـــــ *نشأة التشيع والشيعة*، تحقيق: عبد الجبار شرارة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ٢، ١٤١٧ هـ.

١٨٩. ـــــ *ومضات* (موسوعة الشهيد الصدر: ج ١٧)، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر ـ قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.

١٩٠. الصدر، محمد صادق، *ما وراء الفقه*، دار الأضواء ـ بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.

١٩١. الصدوق، محمد بن علي، *الهداية في الأُصول والفروع*، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ط ١، ١٤١٨هـ.

١٩٢. ـــــ *كمال الدين وتمام النعمة*، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ١٤٠٥ هـ.

١٩٣. ـــــ *معاني الأخبار*، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين ـ قم، ١٣٧٩ هـ.

١٩٤. ـــــ *من لا يحضره الفقيه*، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ٢.

١٩٥. الطباطبائي، محمد حسين، *القرآن في الإسلام*، ترجمة: السيد أحمد الحسيني، نسخة خالية من البيانات.
١٩٦. ـــــ *تفسير الميزان*، جماعة المدرسين ـ قم.
١٩٧. ـــــ *حاشية الكفاية*، المعهد العلمي والفكري للعلامة الطباطبائي.
١٩٨. ـــــ *مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي*، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، ط ٢، ١٤١٨ هـ.
١٩٩. الطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الأوسط*، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين، دار الحرمين، ط ١٤١٥ هـ.
٢٠٠. ـــــ *المعجم الكبير*، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط ٢.
٢٠١. الطبرسي، فضل بن الحسن، *تفسير مجمع البيان*، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
٢٠٢. الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان*، دار الفكر ـ بيروت: ١٤١٥ هـ.
٢٠٣. الطريحي، *مجمع البحرين*، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٨ هـ.
٢٠٤. الطوسي، محمد بن الحسن، *الاستبصار*، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٤، ١٣٦٣ هـ ش.
٢٠٥. ـــــ *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*، دار الأضواء ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ.
٢٠٦. ـــــ *التبيان*، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤٠٩هـ.
٢٠٧. ـــــ *الغيبة*، تحقيق: عباد الله الطهراني، علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، ط ١، ١٤١١ هـ.
٢٠٨. ـــــ *الفهرست*، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٢٠٩. ـــــ *المبسوط*، تحقيق: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، ط ٣، ١٣٨٧ هـ.
٢١٠. ـــــ *تلخيص الشافي*، انتشارات المحبين ـ قم، ط ١٣٨٢ هـ ش.
٢١١. ـــــ *عدة الأصول*، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، ط ١، ١٤١٧هـ.

٢١٢. الطوفي، سليمان بن عبد القوي، *رسالة في رعاية المصالح*، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٣هـ.
٢١٣. ـــــ *شرح مختصر الروضة*، مؤسسة الرسالة، تحقيق: عبد الله التركي، ط ١، ١٤٠٧هـ.
٢١٤. العالم، يوسف حامد، *المقاصد العامة للشريعة الإسلامية*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٤م.
٢١٥. عبد الساتر، حسن، *بحوث في علم الأُصول*، الدار الإسلامية ـ لبنان، ط ١، ١٤٢٦هـ.
٢١٦. عبد القادر، عادل، *العرف حجيته وأثره في فقه المعاملات*، المكتبة المكية، ط ١، ١٤١٨ هـ.
٢١٧. عبد الكريم الزيدان، *المدخل لدراسة الشريعة*، دار عمر بن الخطاب ـ مصر.
٢١٨. عبد المؤمن الحنبلي، *تيسير الوصول إلى قواعد الأُصول*، شرح: عبد الله الفوزان، ط ٢، دار ابن الجوزي.
٢١٩. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، *الفروق اللغوية*، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ١، ١٤١٢هـ.
٢٢٠. العطية، جمال الدين، *نحو تفعيل مقاصد الشريعة*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر ـ سوريا.
٢٢١. علال الفاسي، *مقاصد الشريعة ومكارمها*، دار الغرب الإسلامي، ط ٥، ١٩٩٣م.
٢٢٢. علي حيدر، *درر الحكام شرح مجلة الأحكام*، تحقيق: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٢٢٣. علي خازم، *مدخل إلى علم الفقه عند المسلمين الشيعة*، دار الغربة للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ.
٢٢٤. علي رضا فيض، *الفقه والاجتهاد* ـ عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة، ترجمة: حسين صافي، مركز الحضارة لتنمية لفكر الإسلامي ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٧ م.
٢٢٥. عمارة، محمد، (الدكتور عبد الرزاق السنهوري: إسلامية الدولة والمدنية والقانون)، دار السلام ـ القاهرة، ط ١، ١٤٣٠ هـ.
٢٢٦. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، *عمدة القاري في شرح صحيح البخاري*، دار إحياء التراث العربي.

٢٢٧. الغروي، علي، شرح العروة الوثقى، *الطهارة* (تقرير بحث الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ـ قم، ط٢، ١٤٢٦هـ.
٢٢٨. الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، *إحياء علوم الدين*، دار المعرفة ـ بيروت.
٢٢٩. ـــــــ *المستصفى*، تصحيح: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١٤١٧ هـ.
٢٣٠. الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، *تفسير الفخر الرازي* (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي.
٢٣١. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، *العدة في أصول الفقه*، تحقيق: أحمد المباركي، ط٢، ١٤١٠ هـ.
٢٣٢. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، *كتاب العين*، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، ط٢. ١٤٠٩ هـ.
٢٣٣. فضل الله، محمد حسين، *فقه الشريعة*، دار الملاك ـ قم، ط٦ ١٤٢٠ هـ.
٢٣٤. الفياض، إسحاق، *الأنموذج في منهج الحكومة الإسلامية*، مكتب الفياض ـ قم، ط١، ١٤٢٦ هـ.
٢٣٥. فياض، علي، *نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر*، مركز الحضارة لتنمية الفكر ـ بيروت، ط٣، ٢٠١٠م.
٢٣٦. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، طبعة دار العلم للجميع ـ بيروت.
٢٣٧. الفيومي، أحمد بن محمد المقري، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*، المكتبة العلمية ـ بيروت.
٢٣٨. القاساني، عبد الرزاق، *معجم الاصطلاحات الصوفية*، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار ـ القاهرة، ط١، ١٤١٣ هـ.
٢٣٩. القائني، محمّد بن محمّد الحسين، *المبسوط في فقه المسائل المعاصرة*، المسائل الطبية، مركز فقه الأئمّة الأطهار.
٢٤٠. القرافي، أحمد بن إدريس المالكي: *الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام*، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ط٢، ١٤١٦ هـ.
٢٤١. ـــــــ شرح *تنقيح الأصول*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة ط١، ١٣٩٣ هـ.

٢٤٢. القرضاوي، يوسف، *الاجتهاد في الشريعة الإسلامية*، دار القلم ـ الكويت، ط ١، ١٤١٧ هـ.

٢٤٣. ـــــ *الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه*، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ط٧، ١٤١٧ هـ.

٢٤٤. ـــــ *بينات الحل الإسلامي*، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ط ٢، ١٤١٣ هـ.

٢٤٥. ـــــ *عوامل السعة والمرونة في الشريعة*، دار الصحوة ـ القاهرة، ط ٢، ١٤١٣ هـ.

٢٤٦. ـــــ *فقه الزكاة*، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٧٣م.

٢٤٧. ـــــ *كيف نتعامل مع السنّة النبوية*، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ أمريكا، ط٦، ١٤١٤هـ.

٢٤٨. ـــــ *مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية*، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.

٢٤٩. القره غولي، محيي الدين، *المقدمة في المال والاقتصاد والملكية والعقد*، دار البشائر الإسلامية، ط٢٠٠٦ م.

٢٥٠. القري، محمد العلي، *مقدمة في أُصول الاقتصاد الإسلامي*، جامعة الملك عبد العزيز، قسم الاقتصاد.

٢٥١. القطان، مناع، *تاريخ التشريع الإسلامي*، مكتبه وهبة، ط٥، ٢٠٠١م.

٢٥٢. القفاري، ناصر، *أُصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية*، ط ١، ١٤١٤ هـ.

٢٥٣. كاشف الغطاء، على بن محمد، *النور الساطع في الفقه النافع*، مطبعة الآداب ـ النجف، ط ١ ١٣٨١ هـ.

٢٥٤. كاشف الغطاء، محمد حسين بن على، *سؤال وجواب* (لكاشف الغطاء)، مؤسسة كاشف الغطاء.

٢٥٥. ـــــ *تحرير المجلة*، المطبعة الحيدرية ـ النجف، ط ١٣٥٩هـ.

٢٥٦. الكاظمي، محمد علي، *فوائد الأُصول* (تقرير بحث النائيني)، تعليق: ضياء الدين العراقي، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ١٤٠٤ هـ.

٢٥٧. كلانتري، أبو القاسم، *الاجتهاد والتقليد أو مطارح الأنظار*، (تقرير أبحاث الشيخ الأنصاري)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام ـ قم، ط ١.

٢٥٨. الكلبايكاني، لطف الله صافي، *التعزير*: أحكامه وحدوده (خالية من البيانات)

٢٥٩. الكليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٨هـ.

٢٦٠. الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، *قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي*، دار الفكر ـ دمشق، ط ١، ١٤٢١هـ.

٢٦١. اللاهوري، محمد إقبال، *تجديد الفكر الديني في الإسلام*، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية ـ باكستان. ط ٢، ١٤٢١ هـ.

٢٦٢. اللنكراني، محمد جواد، *رسائل في الفقه والأُصول*، مركز فقه الأئمة الأطهارعليهم السلام، ط ٢، ١٤٢٨ هـ.

٢٦٣. اللنكراني، محمد فاضل، *تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة*، دفتر انتشارات إسلامي ـ قم، ط ٢، ١٤١٤ هـ.

٢٦٤. ـــــــ *معتمد الأُصول*، مؤسسة نشر تراث الإمام الخميني ـ طهران، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٢٦٥. المازندراني، علي أكبر سيفي، *دليل تحرير الوسيلة*، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط ١، ١٤١٧هـ.

٢٦٦. المازندراني، مولي محمد صالح، *شرح أُصول الكافي*، تعليق: الشعراني، تصحيح: السيد علي عاشور، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.

٢٦٧. الماوردي، علي بن محمد، *الأحكام السلطانية*، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة ـ الكويت، ط ١، ١٤٠٩ هـ.

٢٦٨. ـــــــ تعليق: محمد كريم راجح، أدب الدين والدنيا، دار اقرأ ـ بيروت، ط ٤، ١٤٢٥ هـ.

٢٦٩. المجلسي، محمد باقر، *بحار الأنوار*، دار إحياء التراث ـ بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ.

٢٧٠. مجموعة مؤلفين، *المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد*، تحقيق: اللجنة العلمية لمؤتمر دارسة المباني الفقهية للإمام الخميني. مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ قم، ١٣٧٤هـ ش.

٢٧١. مجموعة مؤلفين، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، دار السلاسل ـ الكويت، ط ٢ ـ ١٤٠٤ هـ.

٢٧٢. محسن الكاشاني، محمد بن المرتضى، *المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء*، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.

٢٧٣. محمد إسماعيل، شعبان، *الاجتهاد الجماعي*، دار البشائر الإسلامية، ط ١.

٢٧٤. محمد الدسوقي، أمينة الجابر، *مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي*، دار الثقافة ـ قطر، ١٤٢٠ هـ.

٢٧٥. محمد رشيد رضا، الوحي المحمّديّ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٢٦ هـ.
٢٧٦. ـــــ *تفسير المنار*، دار المنار - القاهرة، ط ٢، ١٣٦٦ هـ.
٢٧٧. محمد واصل، نصر فريد، *المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع*، المكتبة التوفيقية، ط ٢.
٢٧٨. محمود عبد الرحمان، *معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية*، خال من البيانات.
٢٧٩. المراغي، مير عبد الفتاح الحسيني، *العناوين الفقهية*، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة جماعة المدرسين - قم، ط ١، ١٤١٧هـ.
٢٨٠. المرتضى، علي بن الحسين، *الانتصار*، مؤسسة جماعة المدرسين - قم، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٤١٥ هـ.
٢٨١. ـــــ *رسائل المرتضى*، تقديم: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن - قم؛ ط ١٤٠٥ هـ.
٢٨٢. ـــــ *نهج البلاغة*، مع شرح الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم، ١٤١٢ هـ.
٢٨٣. المشكيني، علي، *اصطلاحات الأُصول*، دفتر نشر الهادي - قم، ط ٥، ١٤١٣هـ.
٢٨٤. مصطفوي، محمد، *الأُصول العامّة لنظام التشريع*، مركز الحضارة للتنمية والفكر - بيروت ط ١، ٢٠٠٨ م
٢٨٥. مصطفى زيد، *المصلحة في التشريع الإسلامي*، تعليق: محمد يسري، دار اليسر - مصر.
٢٨٦. مطهري، مرتضى، *الاجتهاد في الإسلام*، تحقيق: عبد الكريم الزهيري، آينده درخشان، ط ١، ٢٠٠٩ م. مطبوع ضمن مجموعة تحت عنوان رؤى جديدة في الفكر الإسلامي.
٢٨٧. ـــــ *الإسلام ومتطلبات العصر*، طبع ضمن مجموعة: رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، ترجمة: علي هاشم، المستقبل المشرق، ط ١، ٢٠٠٩م.
٢٨٨. ـــــ *ترجمة جواد كسار*، مؤسسة أم القرى - قم، ط ١٤١٧هـ.
٢٨٩. ـــــ *ختم النبوة*، ترجمة عبد الكريم محمود، قسم الإعلام الخارجي للبعثة - مشهد، ط ١، ١٤٠٩ هـ.
٢٩٠. ـــــ *سلسلة تراث المطهري*، محمد وعلي النبي والإمام، دار الرشاد - بيروت، ط ١، ١٤٣٠ هـ.

٢٩١. المظفر، محمد رضا، *أصول الفقه*، تقديم: محمد مهدي الآصفي، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم.
٢٩٢. مغنية، محمد جواد، *فلسفات إسلامية*، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٢٩٣. ـــــ *في ظلال نهج البلاغة محاولة لفهم جديد*، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط ٣، ١٩٧٩ هـ.
٢٩٤. مفيد الفقيه، *ولاية الفقيه في مذهب أهل البيت*، مكتبة البتول الإلكترونية.
٢٩٥. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، *الأمالي*، تحقيق: حسين الأستاذ ولي، علي أكبر الغفاري، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ.
٢٩٦. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، *الفصول العشرة في الغيبة*، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد ـ قم، ط ١، ١٤١٣هـ.
٢٩٧. ـــــ *المقنعة*، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ٢، ١٤١٠هـ.
٢٩٨. المنتظري، حسين علي، *دراسات في المكاسب المحرمة*، مكتب الشيخ المنتظري ـ قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٢٩٩. ـــــ *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية*، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤٠٨ هـ.
٣٠٠. ـــــ *نظام الحكم في الإسلام*، تحقيق: لجنة الأبحاث الإسلامية التابعة لمكتب المنتظري، مطبعة هاشميون، ط ١، ١٣٨٠هـ
٣٠١. المودودي، أبو الأعلى، *ختم النبوة في ضوء القرآن والسنّة*، ترجمة: خليل الحامدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١٤٠٣ هـ.
٣٠٢. الموسوعة الشيعية، حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ط٦، ١٤٢٢ هـ.
٣٠٣. النائيني، محمد حسين، *تنبيه الأمة وتنزيه الملة* (فارسي)، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٤هـ.
٣٠٤. النجاشي، أحمد بن علي، *رجال النجاشي*، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ٥، ١٤١٦ هـ.
٣٠٥. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، *الجامع لجوامع العلوم*: ص٩٢. ٩٣.(خال من البيانات).

٣٠٦. ــــــ *عوائد الأيام*، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مركز مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، ١٤١٧ هـ.

٣٠٧. ــــــ *مشارق الأحكام*، مؤتمر النراقيين: ملا مهدي وملا أحمد ـ قم، ط ٢، ١٤٢٢ هـ.

٣٠٨. النسائي، *سنن النسائي*، أحمد بن شعيب، دار الفكر ـ بيروت، ط ١، ١٣٤٨ هـ.

٣٠٩. نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن، *تلخيص المحصل*، دار الأضواء ـ بيروت، ط ٢ ١٤٠٥ هـ.

٣١٠. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، *شرح صحيح مسلم*، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ١٤٠٧هـ.

٣١١. ــــــ *منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه*، تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط ١، ١٤٢٥هـ.

٣١٢. النويهي، محمد، *نحو ثورة في الفكر الديني*، رؤية للنشر والتوزيع ـ القاهرة، ط ١، ٢٠١٠م.

٣١٣. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، دار الفكر ـ بيروت.

٣١٤. الهاشمي، محمود، *بحوث في علم الأصول* (تقريرات السيد محمد باقر الصدر) مركز الغدير، ط ٢، ١٤١٧ هـ.

٣١٥. هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، أبحاث هيئة كبار العلماء، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء.

٣١٦. الوحيد البهبهاني، محمد باقر، *الفوائد الحائرية*، مجمع الفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٥ هـ.

٣١٧. اليزدي، محمد كاظم، *العروة الوثقى*، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة جماعة المدرسين ـ قم، ط ١، ١٤١٧هـ.

٣١٨. اليزدي، محمد مصباح، *دروس في العقيدة الإسلامية*، دار الرسول الأكرم ـ بيروت، ط ٨، ١٤٢٩ هـ.

٣١٩. ــــــ *النظرية السياسية في الإسلام*، ترجمة: خليل الجليحاوي، إشراف: محمد الخاقاني، دار الولاء ـ بيروت، ط ١، ١٤٢٩ هـ.

٣٢٠. اليوبي، محمد سعد بن أحمد، *مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية*، دار الهجرة ـ السعودية، ط ١، ١٤١٨ هـ.

٣٢١. يونس المصري، رفيق، *أصول الاقتصاد الإسلامي*، دار القلم ـ دمشق، الدار الشامية ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٣ هـ.

المجلات

١. مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد: ١، سنة ١٤٢٦ هـ مركز البحوث المعاصرة ـ بيروت.
٢. مجلة الأحكام العدلية، نور محمد، آرام باغ، باكستان.
٣. مجلة البحوث الإسلامية، العدد الأول، ١٣٩٥هـ الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ـ السعودية.
٤. مجلة الثقافة الإسلامية، العدد: ٣٣، ١٤١١ هـ ـ سوريا.
٥. مجلة الحياة الطيبة، العدد السادس والسابع، معهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٦. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد: الثالث، منظمة المؤتمر الإسلامي ـ جدة، منشورة على موقع المكتبة الشاملة في الأنترنيت.
٧. مجلة المنار، العدد ١٧٥، ذي القعدة، ١٣٢٠ هـ.
٨ مجلة حوزة، العدد ٤٦. تصدر عن الحوزة العلمية في قم، منشورة على موقع شارح في الأنترنيت.
٩. مجلة رسالة التقريب: العدد ٢٦ سنة ١٤٢٠ هـ.، والعدد ٣٦، ١٣٨١ ش. والعدد ١٠، ١٤١٦هـ والعدد ١١ سنة ١٣٧٥هـ ش. المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام.
١٠. مجلة رواق أنديشه، (فارسي) العدد: ٣٢، سنة ١٣٨٣ هـ ش. إذاعة وتلفزيون الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
١١. مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام العدد ٥٦. مؤسسة دار معارف الفقه الإسلامي، ١٤٣٠هـ.
١٢. مجلة رسالة الإسلام، العدد السادس، مجلة تصدر عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة.
١٣. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد بعنوان: الاجتهاد المقاصدي، إعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي ـ بيروت، ط ١، ١٤٢٩ هـ.
١٤. مجلة كتاب نقد، سنة ١٣٧٦ هـ ش. العدد الثاني والثالث، مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي.

١٥. مجلة كيان، السنة الخامسة، سنة ١٣٧٤ هـ ش. العدد٢٨.
١٦. مجلة كيهان فرهنكي، السنة السادسة العدد ١، مؤسسة كيهان ـ طهران.
١٧. مجلة مدارك العراقية، السنة الثانية، العدد الثامن، على موقع الأنترنيت.
١٨. مجلة نقد ونظر: العدد ٥، سنة ١٣٧٤ هـ ش، مكتب تبليغ الحوزة العلمية في قم.
١٩. مجلة نور علم، العدد:١٧، ١٣٦٥ هـ ش، جماعة المدرسين ـ قم.
٢٠. مجله آفاق الحضارة الإسلامية، العدد ١٥، سنة ١٣٨٤ ش، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية ـ طهران.
٢١. مجلة راهبرد، العدد ٤، سنة ١٣٧٣ هـ ش. مركز التحقيقات الاستراتيجية.
٢٢. مجلة اقتصاد إسلامي، العدد ٨، سنة ١٣٨٢ هـ ش. (وابسته به پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى با همكارى انجمن اقتصاد اسلامي ايران).
٢٣. مجلة أنديشه صادق، العدد السادس والسابع، سنة ١٣٨١ هـ ش، (صاحبان امتياز: دانشگاه امام صادق عليه السلام).

المواقع الإلكترونية

١. وقع وكيبيديا الموسوعة الحرة.
http://groups.yahoo.com/group/Salaamsociety/message/177
٢. موقع (سي أن أن) الإخباري باللغة العربية، الثلاثاء، ١٨ تشرين الأول، أكتوبر ٢٠١١م، خطاب ألقاه السيد الخامنئي أمام تجمع من الأساتذة والطلبة الجامعيين في مدينة كرمانشاه الإيرانية.

http://arabic.cnn.com/2011/world/10/17/iran.politics/index.html

٣. موقع الطب الإسلامي على النت: حكم الإسلام في القضايا الطبية، مؤتمر الحكم الشرعي لزراعة الأعضاء، د. محمد البار، د. يوسف القرضاوي،
http://www.islamicmedicine.org/qaorgandonar.htm
٤. موقع عبد الهادي الفضلي: مقال: السنهوري يدعو إلى قانون عربي موحد،
http://www.alfadhli.org 333
٥. موقع مجلة مدارك العراقية.

http://www.madarik.org/mag 0/8.htm

٦. موقع الدكتور سعد مطر العتيبي: مدلول السياسة الشرعية.

http://www.alukah.net/Web/alotaibi/10593/22643/

٧. موقع القرضاوي: قسم الفتاوى.

www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/1692.html

المكتبات الإلكترونية

١. مكتبة أهل البيت عليهم السلام الشيعية.

٢. المكتبة الشاملة السنية.

٣. مكتبة الجامع الكبير السنية.

٤. مكتبة جامع الفقه (مؤسسة نور).

٥. مكتبة الكلام (مؤسسة نور).

٦. مكتبة الفلسفة (مؤسسة نور).

٧. مكتبة العرفان (مؤسسة نور).

٨. مكتبة جامع التفاسير (مؤسسة نور).

٩. مكتبة الحديث (مؤسسة نور).

١٠. مكتبة دراية الحديث (مؤسسة نور).

١١. مكتبة أُصول الفقه (مؤسسة نور).